أطروحة دكتوراه



دراسات شرعية (٢٥)



مناهج التأويل في الفكر الأصولي

دراسة تحليلية ونقدية مقارنة لمناهج التأويلية المعاصرة

د. إسماعيل نقاز

nama-center.com



لماذا هذا الكتـــاب ؟

تفطن كثير من التأويليين المعاصرين إلى خطورة التوجه للتفكيك في مناهج التأويل، فاتجهوا نحو دراسات نقدية تعيد النظر إلى المفهوم الحقيقي للتأويلية المعاصرة، فجاءت دراسات أمبرتو إيكو، وهيرش وهابرماس وسيرل وغيرهم؛ توصي بالاحتكام إلى القوانين الحقيقية التي يتطلبها البحث التأويلي. ففي هذه التوجهات المعاصرة سعت المناهج التأويلية إلى تحرير حدود التأويل والبحث عن المقصدية، وبالتالي البحث عن قوانين التأويل والضبط الحقيقية ومدى إمكانيتها.

تبحث هذه الأطروحة الأكاديمية، التي تصدر عن مركز نماء، إشكالية المقاربة بين التأويل الأصولي والتأويلية المعاصرة، حيث قام المؤلف بالمقارنة بين الحقول التأويلية في الفكر الأصولي وتلك التي في التأويلية المعاصرة، واستخدم المؤلف مقاربة تطرح مواطن التشابه والتباين في طرح المسألة التأويلية بين المنهجين، مع جعل التأويل الأصولي هو الأساس. وابتعدت مقاربته عن المعاني والمناهج التي لا تراعي الخصوصية المعرفية بين الحقلين الأصولي والتأويلية المعاصرة، وقارن المؤلف بين المقاربة المشوهة التي اعتمدت على مساطر التأويلية المعاصرة القائمة على أساس التفكيك، والمقاربة التفاعلية التي قامت على استحضار المقومات المشرقة في التأويلية المعاصرة القائمة على أساس الضبط والمعقولية.

كما عرض المؤلف للمناهج اللغوية التي قامت عليها نظرية التأويل، وبعض المقاربات بين التأويل والتأويلية المعاصرة. وتطرق إلى بيان أدوات النظر المقاصدية وأهميتها في العملية التأويلية، والتي تقوم على أساس استصحاب النظر في النظريات المقاصدية الثلاثة؛ نظرية التعليل، نظرية الاستصلاح، نظرية التنزيل.



دراسات شرعية (٢٥)

المؤلـف:

د. إسماعيل نقـــاز

- ليسانس أصول الفقه، جامعة عبد القادر للعلوم الإسلامية بالجزائر، ٢٠٠٧م.
- ماجستير مقاصد الشريعة، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، ٢٠١٠م.
- ليسانس الفلسفة الغربية المعاصرة، جامعة الجزائر، ٢٠١٢م.
- دكتوراة في أصول الفقه، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، ٢٠١٥م.
- ماجستير الفلسفة والتحليل الجيوستراتيجي، جامعة وهران، ٢٠١٥م.
- أستاذ بكلية الآداب بجامعة الجيلاني اليابس، الجزائر.
- باحث بمخبر البحوث والدرسات الاستشرافية في حضارة المغرب الإسلامي.

من إسهاماته البحثية:

- «مفهوم الوطنية والمواطنة في الفكر الإسلامي المعاصر».
- «التعليل المصلحي في الفقه المالكي وأثره في الاجتهاد المعاصر».
- «أدوات النظر الإجرائية في تقعيد الفروق الفقهية».
- «الحفريات المعرفية لمفهوم التفكيك عند جاك دريدا».
- «النظريات المقاصدية في التأسيس الاستشرافي».
- له عدد من المقالات والأوراق البحثية المنشورة.

البريد الإليكتروني:

nmaknaci@gmail.com

الثمن: ٢٠ دولار
أو ما يعادلها

ISBN 978-614-431-701-3

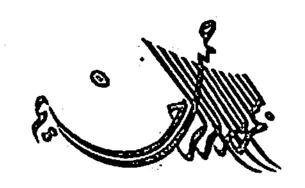




مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies

info@nama-center.com

مناهج التأويل
في الفكر الأصولي





دراسات شرعية (٢٥)

أطروحة دكتوراه

مناهج التأويل في الفكر الأصولي

دراسة تحليلية ونقدية مقارنة لمناهج التأويلية المعاصرة

د. إسماعيل نقاز



مناهج التأويل في الفكر الأصولي
(دراسة تحليلية ونقدية مقارنة لمناهج التأويلية المعاصرة)
د. إسماعيل نقاز / كاتب من الجزائر

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٧م

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر مركز نماء».



بيروت - لبنان
هاتف: ٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@nama-center.com

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز نماء للبحوث والدراسات
نقاز/ إسماعيل
مناهج التأويل في الفكر الأصولي (دراسة تحليلية ونقدية مقارنة لمناهج التأويلية المعاصرة)، د. إسماعيل نقاز
٦٢٤ ص، (دراسات شرعية؛ ٢٥)
ببليوغرافيا ٥٩٣ - ٦١٨
٢٤×١٧ سم
١. أصول الفقه. ٢. مناهج التأويل المعاصرة. أ. العنوان. ب. السلسلة.

ISBN: 978-614-431-701-3

أريـج الإهـداء

إلىٰ من أمداني وصلة الحياة ومعنىٰ الإنسانية .. وَالِدَيَّ.

إلىٰ فلذتَيْ كبدي ودرتَيْ فؤادي .. وَلَدَيَّ: طه عبد الرحمن، ومحمد رمضان.

إلىٰ كل الذين يحملون هَمَّ الإنسانية، والنصح لها عن مزالق التيه والضلال.

أهدي هذه الباكورة

المحتويات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

مُقَدِّمَة

الحمد لله الذي أنار قلوب أوليائه، فقاموا بحقوقه مستسلمين ومنقادين، حقوق القيام بهذا الدين، وصلَّىٰ الله وسلَّم علىٰ سيدنا محمد وعلىٰ آله وصحبه أجمعين.

أما بعد:

فإنَّ أصول الفقه تمثل الكليات التشريعية التي جعلها أهل الأصول معيارًا تنضوي في خلاله فروع التشريع تحريمًا وتحليلًا، وكراهة وندبًا، وقد استطاعوا بهذه الأصول أن يحفظوا للتشريع ضوابطه وأحكامه، ومناهجه وآلياته؛ فكانت الأدلة التفصيلية سُلَّمًا إلىٰ بيان الأحكام عن طريق استثمار هذه الآليات، ومن ثَمَّ احتاج علماء الأصول إلىٰ عدة علوم وفنون جعلوها استمدادًا إلىٰ علم الأصول، منها الفقه، وعلم الكلام، واللغة.

وإذا كانت اللغة هي الوعاء الذي يحوي أحكام التشريع أصولًا وفروعًا؛ فإنها لا تقل أهمية وخطورة من حيث إنَّ كل تأويل وتفسير خاضع للتوظيف اللغوي في السياقات واللحاقات التي وردت فيها النصوص، ولمَّا كانت اللغة أساسًا في العملية الاستنباطية، وسُلَّمًا إلىٰ الفهم والبيان؛ اقتضىٰ كُلُّ ذلك أن نَهَضَ العقل الأصولي إلىٰ هذا الوعاء، ليتخذ منه قواعد ومعايير تستند من خلالها العملية الاجتهادية؛ فكانت دلالات الألفاظ وقواعد اللغة علىٰ رأس الأصول التشريعية، بل إنها تشكل الأساس والجوهر في هذا العلم.

إنَّ العملية الاجتهادية التي اتخذ الأصوليون منها سُلَّمًا إلىٰ الحق، هي ذلك التأويل والتفسير لنصوص الوحيين بعد توظيف معايير اللغة وآلياتها، كُلُّ ذلك فرض بلورةً محكمة ومعمقة لمفهوم التأويل وآلياته؛ فعن طريق هذه الآلية تعددت المدارس وتباينت الرؤىٰ، بعد أن جعلت كل مدرسة من اللغة موطنًا للبيان والتبيين.

إذا قلنا بأنَّ العملية الاجتهادية لا تخرج عن لغة العرب ومعهودها، كما قال الإمام الشاطبي[1]، فإنَّ موطن الخلاف هو عين هذه اللغة المعهودة بأساليبها ومنازلها. فما

---

(١) الموافقات: الإمام الشاطبي، ٤/ ٢٤٠.

عهده العرب في عرف لغتهم هو الذي راعه علماء الأصول؛ فتبايُن مدارس التأويل وتعدُّدها هو من ذلك التباين الذي خضعت له لغة العرب نفسها، في عرفها ومعهودها.

إنَّ هذه الديباجة توحي إلىٰ أنَّ المناهج التأويلية هي من نتاج الوعاء اللغوي في معهوده وعرفه، وليست خارجة عن هذا الحقل البياني العربي، وهذا يفرض علينا أنَّ كل آلية تأويلية خارج هذا الحقل، تُعتبر غريبة عن هذا الحقل، سواء في وجودها فيه أو توظيفها من ضمن آلياته، هذا يأخذنا إلىٰ إشكالات خاض غمارها السابقون الأولون من لدن حجة الإسلام الغزالي إلىٰ عصرنا. كما حدث مع المنطق الأرسطي عندما أدرجه الغزالي في كتابه المستصفىٰ، جاعلًا منه آليةً تأويلية إلىٰ جانب منطق لغة العرب، وقد جَعَلَ ذلك الاحْتِكَاكُ الثقافِيُّ، من المنطق موضعَ التأثير والتأثر في الفكر الأصولي، في فهم الخطاب وتدبير آليات تأويله.

وقد كان المنطق في الفكر الأصولي يشكل مخاضًا معرفيًا بعد الغزالي بين قبوله وبين رفضه وبين التحفظ فيه والتوقف.

ولعل أهم محطة رست فيها معالم هذه الإشكالات المعرفية هي تجربة ابن حزم، وابن رشد، وابن تيمية، وغيرهم كثير.

إنَّ آليات التأويل التي انبرينا في بحثنا هذا إلىٰ بيانها واستجلائها لم تكن بمعزل عن تلك المناهج التأويلية المعاصرة لما أنتجته آخر الدراسات الألسنية. فالخطاب التأويلي المعاصر قد أنتج مناهج معرفية تأويلية كثيرة ومتعددة، اتخذها منحىٰ استثماريًا لقراءة النصوص الأدبية والدينية علىٰ حد سواء.

إنَّ هذه الآليات التأويلية المعاصرة تجعلنا نستحضر تلك الاستعانة المعرفية في عهد الغزالي ومن بعده، مِنْ جَعْلِ المنطق أحد المعايير التي تدخل في العملية التأويلية، فهل يمكن أن نتخذ من هذه المناهج الألسنية المعاصرة سُلَّمًا أو معيارًا في العملية الاجتهادية؟، هذا ما سعىٰ هذا البحث إلىٰ بيانه واستجلائه، إما ردًّا أو قبولًا أو تحفظًا أو توقفًا، تأتي هذه المعاني والإشكالات بعد أن ننظر نظرًا حكيمًا في نتاجنا المعرفي هل يفتح أبوابه أمام آخر نتاج الألسنية المعاصرة في قراءة

الخطاب وتحليله، أم يُوصِدُهَا؟، كل هذا تَمَثَّلَ تحت العنوان الذي اخترناه لمشروع هذا البحث:

مناهج التأويل في الفكر الأصولي

دراسة تحليلية ونقدية مقارنة لمناهج الألسنية المعاصرة

إنَّ القراءة في الخطابين الأصولي والتأويلي المعاصر، هي قراءة توجيه وإضافة أو مقاربة؛ لكن ليس علىٰ نحوٍ تذوب فيه المفارقات، فتصبح كل الأساسيات مُغَيَّبَةً ومفككة؛ لأنَّ هذا عين ما وقعت فيه المناهج الألسنية في شقٍ من مدارات التأويل في فهم النص وأداة التلقي.

إنَّ الذي تقف عليه الدراسة هو نوع من الاستثارة النقدية لنظم المعرفة الأصولية، من حيث إظهار وجه السعة التي روعيت في التأويل خِدْمَةً، وبُعْدًا منهجيًا ومعرفيًا، كل ذلك يأتي أمام الدراسات الألسنية التي أولت اهتمامًا غير قليل بالمنظومة التي تدخل أساسًا في العملية التأويلية، وهذا الانتباه لا ينم علىٰ نضج معرفي نهائي ومكتمل، بقدر ما يستثير أطراف المنظومة التي تشكل أساسًا متينًا في العملية الإجرائية أمام فهم النص وتحليله.

ولا غرو أمام هذه الإشادة أن نتخذها سُلَّمًا منهجيًا ومعرفيًا؛ فهي فَهْمٌ للمنظومة الأصولية في حيز التأويل علىٰ وفق هذه الأطراف التي تدخل أساسًا منيعًا في ذلك، مع مراعاة المفارقات التي تفرضها الأيديولوجيا، والفضاءات التي تفرضها كذلك طبيعة النص في ذاته، حيث إنَّ كل مصطلح ينم علىٰ معانٍ مختلفة ومتعددة، فهو معين لا ينضب ووعاء لا يخلو من حمولات تولدت من الفضاء الذي نشأت فيه.

وعلىٰ هذا الأساس؛ فإنَّ الطرح الإبستمولوجي إزاء إشكالية التأويل يأتي من وراء الإحاطة بِالنُّظُمِ التي سَعَتْ إلىٰ اجتثاث أطراف العملية التأويلية والتي تكمن في ثلاثية: **المؤلف - القارئ - النص**.

إذا جئنا إلىٰ المناهج التأويلية المعاصرة، فإنَّ كل واحدة منها قد أعطت مفهومًا معمقًا فيها (الثلاثية)، التي تمثل أطراف التأويل في تحليل الخطاب. وهنا تتضح ضرورة التَّبَيُّن الحقيقي الذي تنم عليه المناهج الألسنية.

إنَّ مناهج التأويل في وعاء اللغة متعددة؛ فنظرية السياق مثلًا تعتبر ركيزة أساسية في فهم الخطاب، وقد أولته الدراسات اللسانية اهتمامًا كبيرًا، إضافة إلىٰ نظرية التلقي التي تفرعت علىٰ فضاءات كثيرة تدخلت أساسًا في فهم الخطاب؛ فنظرية السياق قد تركز ورودها علىٰ النص أساسًا، ولهذا فإنها قد كَفِلَتْ منحىٰ تأويليًا كبيرًا في فهم النص، أما نظرية التلقي فلها تَعَلُّقٌ بالقارئ أو المؤوِّل؛ حيث إنَّ القارئ للنص يعتبر أساسًا وجوهرًا في العملية التأويلية؛ لأنَّ تعاطي النصوص يفرض علىٰ قارئها أن يكون مُلِمًّا بآليات التأويل أصولًا وفروعًا، ومع المراعاة في جوار ذلك لعرف اللغة بيانًا وتبيينًا.

ولا غرو فإنَّ هذه النظريات قد استثمرها علماء الأصول أيّما استثمار، لكن وجه التباين بينها وبين المنجز الألسني هو طبيعة التناول الذي أضافته بعض الدراسات الألسنية، فلقد قامت هذه الأخيرة في عملية التأويل علىٰ ثلاثية «**القارئ -النص- المؤلف**» ، لا يستقيم النظر الصحيح في التأويل إلا إذا اصطحبناها، وأعرناها بمعيار النقد والكشف عن أغوارها.

فالنص المقروء وما يجب تَعَيُّنُهُ فيه يتمحور دائمًا حول طرفين اثنين يمكن تسميتهما ببساطة: مواضع اليقين ومواضع الشبه، ويقصد بمواضع اليقين الأمكنة الأكثر وضوحًا وجلاء في النص، التي منها يتم الانطلاق لبناء التأويل، أما مواضع الشك فَيُعْنَىٰ بها مواضع الغموض والانغلاق التي تسمح بتدخل القارئ من أجل اقتراح الفرضيات، وتتيح التأويلات المتعددة للنص، إضافة إلىٰ الوحدات الدلالية التي يمكن فهمها. وهنا تدخل نظريات التأويل من سياق وغيرها . . . من بابها الواسع.

أما القارئ فهو ما ينبغي أن يشتمل عليه القارئ من مؤهلات ثقافية واسعة، ومن طرق المنطق الممكن استخدامها في العمل اللغوي. وقد عرض علماء الأصول لهذه المؤهلات فلها مظانها.

أما المؤلف فهو كاتب النص، وهذا بالنسبة إلىٰ النص الأدبي، أما في النص الديني فهو الشارع الحكيم ﷺ، وقد أولىٰ الشاطبي اهتمامًا كبيرًا بمقاصد الشارع بيانًا وإيضاحًا.

إنَّ قراءة التأويل في حقلنا المعرفي سواء فيما أصَّله علماء الأصول القدامىٰ، أو بلوره آخر النتاج اللساني في عصرنا ليست رغبة هَمُّهَا التجديد أيّ تجديد، وكيفما حصل واتَّفَقَ؛ بل يلزم أن يكون وعيًا حضاريًا بضرورة التفاعل، وبحتميته، لِتُوَاصِل الذاتُ مسيرتها قوية بما تملك، مطمئنة لِمَا تُحَقِّق، من دون أي شعور بالنقص، ولا أي إحساس بتفاخر كاذب، شعارها الدائم الحكمة ضالة المؤمن، ليست الحكمة بوصفها محتوىٰ، ولكن أيضًا باعتبارها شكلًا (تقنيات، وآليات)، ونبراسها المنير ما قام به كبار الأصوليين ذاتُهم، الذين لم تمنعهم أصالتهم من الاستفادة من المنطق ومعطياته قديمًا، وحتىٰ حين تم رفضه من بعضهم فلم يكن ذلك إلا من خلاله وبوسيلته[1].

فالمسألة في عمقها مسألةُ تفاعل تفرضه اللحظة الحضارية، وتستدعيه حتميةُ الاستمرار التي تقتضي إنجَازَ التأصيل المطلوب، الذي لا يمكن أن يتم من دون إحداث التفاعل الإيجابي والمثمر بين العناصر الأصيلة في اللحظة التي نعيشها، وبين مكونات القوة والأصالة في تراثنا؛ لأنَّ ذلك هو السبيل لتأصيل الفكر الإنساني في حركة النمو والتقدم، ولا سيما الفكر الإسلامي الذي هو خط الخلاص في الدنيا والآخرة[2].

إنَّ الفكر الإسلامي، ولا سيما المرتبط بالوحي الإلهي ارتباطًا مباشرًا، تراثٌ غني، لا بحجمه وعدد مؤلفاته ومتونه، ولا بمساحته الزمنية الممتدة؛ ولكن بنوعية القضايا التي عالجها، وبطبيعة الإشكالات التي تعاطاها، وبتقديم الحلول والمقترحات التي أنجزها، غِنًىٰ يتحول عُمْقًا إنسانيًا له طابع الامتداد مع الزمن بسبب تعلقه بالوحي المعْجِز باستمرار، وارتباطه بمتلقي الوحي، أي الإنسان،

---

(١) القراءة في الخطاب الأصولي الاستراتيجية والإجراء، يحيىٰ رمضان، عالم الكتب (الأردن)، ص٢٨.

(٢) النص والتأويل وآفاق حركة الاجتهاد، محمد حسين فضل الله، المنطلق، عدد: ١١٧، ١٤١٧/ ١٩٩٧، ص٢١.

وقضاياه المستجدة دومًا ومن دون توقف، وبثوابته التي لا يغادرها هذا الإنسان، أو عليه أن لا يغادرها إن أراد أن يبقىٰ في دائرة الإنسانية التي أرادها له خالقه. والمنجز الألسني المعاصر أيضًا فيه من عناصر القوة والتقدم ما لا ينكره إلا جاحد أو جاهل؛ لأنَّه تراث أثار كثيرًا من المشكلات اللسانية، أو فيما يتعلق بالتأويل علىٰ وجه الخصوص، ليست فقط علىٰ مستوىٰ التصنيف والأشكال، ولكن كذلك علىٰ مستوىٰ النظريات اللسانية التي بلورها ونفخ في روعها.

كما أننا نتوجه بكثير من النقد لبعض المحطات التي وقف عندها، والتي كانت تخطيًا لحدود النص المرسومة، تحت غطاء التماهي ومعرفة التأويل من أجل التأويل، دون مراعاة الضوابط والمبادئ التي يحتكم إليها النص في وروده، وفي دلالاته. وهذا عين ما وقعت فيه كثير من المناهج الغربية، مثل البنيوية التي لم تُعْنِ أي بال علىٰ صاحب النص، وجَرَّدَتْهُ عن كل السياقات والظروف التي أُنْتِجَ فيها؛ فعزلوا النص عن المحيط الخارجي، ولم يُوَفِّرُوه ضمن أهم مشمولاته وتركيباته، إضافة إلىٰ التفكيكية التي أَوْدَتْ بالنص إلىٰ جراحة مستمرة لا تقف عند حَدٍّ، ولا تخلُد إلىٰ منهج. فكل تأويل هو نقض لسابقه، وفرضوا علىٰ النص حمولات ليست في فضائه، لا من قريب ولا من بعيد؛ فنسفوا بهذا المنهج أَهَمَّ احتواءٍ في نظرية التأويل، وهو الشروط والمقاييس والضوابط التي يخضع لها النص عند تأويله، كما سيأتي بيانه في مظانه في أثناء البحث.

إنَّ دراستنا لهذه المقاربة والتفاعل، هي بمنأىٰ عن بعض الدراسات التي تخطت كل الحدود التي يفرضها التفاعل المعرفي الموضوعي المتناغم، فلم تُفَرِّقْ بين التباين الأصيل في التعاطي مع نصوص الوحي وأي نص آخر؛ فأفضوا علىٰ كثير من دراساتهم ذلك العمىٰ الذي أنتجه العقل الغربي، مثل التاريخانية التي أفضَتْ الإنسانيةَ علىٰ النص الإلهي، والبنيوية التي أقصت المؤلف، والتفكيكية التي أقصت كل تأويل فلم تُعْنِ للضبط والثبات علىٰ بال، بل كل شيء في نظرها متغير، بنَقْلِها من محيطها الأدبي، وفَرْضِهَا علىٰ المحيط القرآني، ويتصدر الحديث هنا عن مشروع نصر حامد أبو زيد وأركون والشرفي وغيرهم من الذين لم يفرقوا بين الغث والسمين؛ فأتوا علىٰ كل نظرية وأرغموها في النص الديني، ليخلص بعد ذلك هذا النص مُبْتَسَرًا يشكو خُلُوَّهُ

من أصالته، ومن خصوصيته، بل وأفقدوه كل معاني المقصدية الإلهية التي تغياها الشارع الحكيم منه؛ فغابت المقاصد ولم تُسْعِفْهُم الوسائل؛ لأنَّ من ساءت وسائله ساءت غاياته.

فدراستنا هي بمنأىٰ عن كل هذه المنزلقات المنهجية والمعرفية وراء التماهي مع كل شاردة وواردة، دون الانسلاك في قشيب الضبط والخصوصية التي تفرضها طبيعة النص؛ فالنص الإلهي يتعالىٰ تمام العلو عن كل الابتسار التاريخاني، والزمن التاريخي المتوقف. ليأخذ بُعْدًا تتحقق معه أسمىٰ المقاصد والغايات التي تغياها الشارع الحكيم، وهي الصلاحية الزمانية والمكانية، امتثالًا لقوله تعالىٰ: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ [المائدة: ٤٨]. فالهيمنة التي أوحىٰ الله بها في هذه الشريعة، تعبير عن تلك المقدرة والتأهيل اللَّذَيْنِ بهما تستقيم أحوال البشرية، ويصلح نظام الكون.

إذا كان الأمر علىٰ غير ذلك المنحىٰ الذي ارتضاه هؤلاء، فأين تضع هذه الأطروحة نفسها؟ فهل هي تطمح إلىٰ أن تَضُمَّ صوتَها إلىٰ ما دعا إليه بعض المفكرين المعاصرين أمثال الشيخ حسين فضل الله، والدكتور يحيىٰ رمضان من إعادة النظر في ما استهلكناه من علوم ونظريات تركها لنا التراث[1]، من أجل الوقوف علىٰ مواقع الإبداع فيما اعتمدوه حتىٰ تكون حركتنا العلمية الثقافية حركة تعيد هذه المناهج من أجل توظيفها في الراهن المعاصر؟[2]، ومن ثَمَّ تلتقي في طموحها مع دعوة كثير من النقاد والباحثين إلىٰ تجديد أصول الفقه بحَسَبِ معطيات المنجزات المعاصرة في المجالات والميادين المختلفة التي لها علاقة بفهم النص وتأويله؟

إنَّ هذا عمل لا تدعيه هذه الأطروحة لنفسها، وتلك مهمة كبرىٰ ليس بإمكان صاحبها التجاسر عليها، فتلك غاية قصوىٰ. نحاول في إطارها أن نستعيد بعض الدراسات النوعية المعاصرة.

إنَّ هدف هذه الأطروحة أقل من ذلك بكثير؛ فبعيدًا عن هذا وذاك تسعىٰ هذه الأطروحة جاهدة من أجل فهم التراث الأصولي فَهْمًا يجعله يتبوأ مكانته اللائقة به

---

(١) النص والتأويل وآفاق حركة الاجتهاد، محمد حسين فضل الله، ص٢١.

(٢) المرجع نفسه، ص٢١.

ضمن الممارسات التي تعاطت لمعالجة النص، مكانة لا تدعي له -بوصفه إنجازًا بشريًا- القداسة، كما هي في الوقت نفسه لا تركن إلىٰ قِدَمِهِ من أجل إظهار قصوره.

فإشكالية الموضوع تنطلق من النظريات التي كَلَّلَ الفكر الأصولي مساعيها باحثة عن أهم المحطات التي تَدَخلَتْ أساسًا في العملية التأويلية.

مستفيدة من المنجز اللساني المعاصر في بلورة كثير من هذه النظريات.

فما موقع نظرية السياق ونظرية التلقي في التأويل بوصفهما آلية تأويلية تدخل أساسًا في تركيب النص؟

وإذا كانت هذه النظريات نفسُها وغيرُها قد أخذت شكلًا واسعًا في المناهج الألسنية المعاصرة؛ فما هي الإضافات المعرفية والمنهجية التي أفضتها هذه المناهج عليها؟

ولا تَغْفُلُ هذه الأطروحة كذلك من ضمن إشكالاتها ذلك التباين الأصولي في مناهج التأويل في المدارس الأصولية والمدارس اللسانية المعاصرة، لتنشئ وُصْلَةً بينهما تحت سُلَّمِ التأثير والتأثر.

فما مظان التوافق والتناغم؟ وما هي مواقع التميز والتباين؟

وإذا كان الفكر المقاصدي بوصفه أداة أساسية في العملية التأويلية؛ فإلىٰ أي مدىٰ استفادت المنظومة الأصولية واللسانية من هذا الفكر؟، ثم أين يدخل هذا الفكر تحديدًا في العملية التأويلية؟، فهل يقتصر وروده علىٰ مقاصد النص؟، أم علىٰ مقاصد (المؤلف) أي الشارع؟، أم علىٰ مقاصد القارئ؟، أم عليهم جميعا؟

هذا وغيره تَدَّعِي هذه الأطروحة بحول الله تعالىٰ وطوله أن تحيط البحث في إشكالاته، والتنقيب علىٰ أهم محطاته وفضاءاته. حتىٰ تَخْلُصَ إلىٰ قشيب منيع يحكي التمازج والتوافق.

إنَّ اختياري للموضوع يأتي من وراء ذلك النَّهَم العلمي الذي ينتابُني دائمًا، وخاصة في الفكر الأصولي، لما يحويه من إبداع يستدعي دائمًا استذكاره والبحث في لَمِّيَّاتِهِ، بالإضافة إلىٰ عامل الجدة والتميز التي نبتغيها من وراء المعايشة لمباحثه، في جوار الدراسات الألسنية المعاصرة، فاختياري جاء مساوقًا لتلك الحركة العلمية التي هَبَّتْ

في رد الاعتبار للنتاج المعرفي اللساني المعاصر، الذي بات يشهد خطوة رائدة في علم اللغة، ومناهج التأويل في قراءة النصوص. أمام كل هذه التحديات والفضاءات وقع شغفي ببلورة هذه المناهج وإعادة قراءتها، بِوَسَاطةٍ منهجيةٍ ومعرفيةٍ تحكي تناغمًا وتباينًا في كثير من محطاتها وإشكالاتها. مُكَلِّلِينَ في ذلك كُلِّهِ مَسَاعِيَ الفكر المقاصدي، الذي كان رفيق دربي في مرحلة الماجستير حيث كان موضوعي «**الفكر المقاصدي وتجربة التأصيل عند الإمام شاه ولي الله الدهلوي**»؛ فموضوع هذه الأطروحة (الدكتوراه)، يُعد امتدادًا لما طَرَقتُ بابه في مرحلة الماجستير ضمن بحث المقاصد، وهذا ما سينعكس تأثيره وتأثره في مباحث هذا الموضوع الواسع النطاق، والمترامية أطرافه، أسأل الله تعالىٰ بحوله وطوله أن يعينني فيٰ خوض غماره، إنَّه ولي ذلك والقادر عليه.

لعل من آفة «فَقْد الدليل أن يمشي الإنسان علىٰ غير سبيل، وينتمي إلىٰ غير قبيل»[1]، إنَّ البحث العلمي يقتضي إعارته وفق منهجية تنتظم من خلالها أبحاثه، وهذا ما قصدناه في بحثنا، فكان خِلْوًا من العفوية التي لا تُلْفِي بالًا علىٰ أي طريقة تُنَاقَش الإشكالات، فلم نمش علىٰ غير سبيل، ولم ننتم إلىٰ غير قبيل.

لقد تباينت موضوعات البحث في المفردات التي طرقنا بابها، مما يقتضي تعدد المناهج إزاء هذه الموضوعات.

وقد قامت دراستنا في أساسها علىٰ المقارنة، **فالمنهج المقارن** حاضر بقوة حضور الازدواجية التي طرقنا بابها في طرح نظريات التأويل؛ الفكر الأصولي والفكر الألسني المعاصر، والمنهج المقارن قائم علىٰ المقاربة، لكن أي مقاربة، ليست مقاربة تزول أمامها الفوارق، ولكنها مقاربة تستدعي حضور مظان الثراء والتناغم التي لا تفرض تناقضًا ولا تخطيًا لحدود التأويل التي يُقِرُّها النص في نسقه التركيبي. كُلُّ ذلك مُكَلَّلًا بأنواع النقود والتحليلات التي تفرضها إشكالات البحث.

وفي حديثنا عن التعدد المعرفي للمدارس الأصولية إزاء التأويل نستصحب معنا **المنهج الدياكروني** الذي هو فرع عن المنهج التاريخي، الذي يبحث عن الحركة

---

(١) الموافقات: ١/ ٢٢.

التطورية التي مرت بها آلية التأويل في نشأتها بدءًا من مدرسة الأثر والرأي إلىٰ رسالة الإمام الشافعي ثم الكتب الخمسة الأولىٰ الأصولية، مستصحبين في ذلك كله عوامل التأثير والتأثر، القائمة علىٰ الفلسفة التاريخية التي تحكمت في ذلك.

كما أنَّ المنهج التحليلي بأطره الثلاثة (التفسير، النقد، الاستنباط)، حاضر في إزاء الإشكالات التي بات التأويل يطرحها؛ كمسائل تصنيف النص في تمثلاته المتعددة بين الظهور والخفاء، والإحكام والتشابه، والوضوح والغموض، إضافة إلىٰ نظرية السياق والتلقي وغيرها من النظريات التي تستدعي عند توظيفها نقدًا وتحليلًا تفرضه الدراسة، فعن طريق التفسير نقوم بتحليل سمات الخطاب وتركيباته، وهو مقدمة إلىٰ الخطوة الثانية، وهي النقد الذي يقوم علىٰ التقويم والتصحيح والترشيد، بعد إعارة ذلك ومحاكمته إلىٰ قواعد قررها المحققون، أو إلىٰ نسق كلي، لنَخْلُصَ في الأخير إلىٰ الاستنباط أو الاستنتاج، وهو عملية تركيبية لمحصلة النقد التي خضناها في تقويمنا لمفردات الإشكالات العالقة التي ندبنا الكشف عن لمياتها.

إنَّ هذا الموضوع يورث من الجدة أنَّه بحث يُعْتَبَرُ في صدارة الاهتمام اللساني والتأويلي، وتحليل الخطاب في زماننا، وقد طَرَقَ هذا النَّوْعَ من الدراسات بَعْضُ البحوث التي كتبها أصحابُها متناولين المناهج التأويلية في أصول الفقه، إضافة إلىٰ المنجز الألسني المعاصر.

فهناك دراسة مغربية تحت عنوان «**القراءة في الخطاب الأصولي . . الاستراتيجية والإجراء**» للدكتور يحيىٰ رمضان، وقد تناول فيها مناهج التأويل الأصولية والمنجز الألسني، في دراسة مقاربية ارتأىٰ من ورائها الاستفادة من المناهج الألسنية، لكنه أغفل كثيرًا من الآليات التأويلية مثل السياق، وحقيقة المعنىٰ والظاهر، كما أنَّ إيراد الفكر المقاصدي أخذ شكلًا خافتًا، مع أنَّ الفكر المقاصدي يعتبر هو الأساس في العملية التأويلية.

وهناك دراسة بعنوان «**علم التخاطب الإسلامي**» للدكتور محمد يونس علي، وقد تناول فيها كثيرًا من المناهج التأويلية، لكن بحثه تركز أساسًا علىٰ نظرية السياق عند ابن تيمية مقارنة بالمنجز اللساني المعاصر، فلم تُحِطْ بمناهج التأويل الأصولية المهمة.

وهناك دراسة عنوانها «نظرية النص من بنية المعنىٰ إلىٰ سيميائية الدال» للدكتور حسين خمري، وقد تناول فيها مناهج الألسنية إضافة إلىٰ بعض المناهج الأصولية في تحليل الخطاب، ولمّا كان تخصصه في اللسانيات؛ فإنَّ حضور الخطاب الأصولي كان باهتًا إضافة إلىٰ بعض المسائل التي لم يُعِرْهَا توسيعًا كافيًا، كنظرية السياق، ونظرية التلقي. فغير هاتين الدراستين لم أجد دراسة تطرقت إلىٰ الموضوع بما طرقت بابه.

غير أني أستفيد من كل دراسة تناولت البحث في شق منه أو دراسة لسانية لتحليل الخطاب بصفة عامة، إضافة إلىٰ كتب الفكر الأصولي خاصة كتاب الرسالة للإمام الشافعي والكتب الخمسة الأولىٰ: الإرشاد والتقريب لأبي بكر الباقلاني، والمعتمد لأبي الحسين البصري، والبرهان للإمام الجويني، والإحكام في أصول الأحكام لابن حزم، والمستصفىٰ للإمام الغزالي. إضافة إلىٰ كتب المقاصد خاصة موافقات الإمام الشاطبي وابن عاشور وقواعد القرافي والعز ابن عبد السلام، بالإضافة إلىٰ الإتقان في علوم القرآن وكتب الإمام عبد القاهر الجرجاني وابن جني، وغيرهم من علماء فقه اللغة. فضلًا عن كتب اللسانيات المعاصرة.

وقد عرضنا في الأخير لائحة للمصادر والمراجع المهمة التي نعتمدها في موضوع بحثنا.

قد احتوت هذه الدراسة علىٰ بابين؛ الباب الأول كان تأسيسيًا، أما الباب الثاني فهو طريق نحو الإجراءات العملية والمناهج الأساسية في العملية التأويلية.

الباب الأول: في السوابق والمقدمات.

ويحتوي علىٰ فصلين اثنين:

الفصل الأول: التأويل الأصولي والتأويلية المعاصرة بين التأسيس والاستمداد.

وقد بحثناه في مبحثين اثنين:

المبحث الأول: مدخل إلىٰ النظرية التأويلية الأصولية.

المبحث الثاني: مدخل إلىٰ جذور وأركان التأويلية المعاصرة.

أما الفصل الثاني، الذي يحمل عنوان إشكالية المقاربة بين التأويل الأصولي والتأويلية المعاصرة؛ فقد تناولناه في مبحثين أيضًا:

المبحث الأول: الإطار المفهومي لمصطلح المقاربة والصيغة المنتخبة.

المبحث الثاني: واقع المقاربة ومفهومها في الدراسات المعاصرة.

أما الباب الثاني، يحمل عنوان في المقاصد والغايات؛ فهو بدوره يحتوي علىٰ فصلين اثنين:

الفصل الأول: الدلالات اللغوية ومستوياتها وحدود التأويل.

وقد احتوىٰ بدوره علىٰ ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: الدلالات اللغوية وأنماط اللسان.

المبحث الثاني: مستويات النص وطرق الدلالة.

المبحث الثالث: حدود التأويل.

أما الفصل الثاني فهو بعنوان: أدوات النظر المقاصدية في العملية التأويلية.

ويتألف من مبحثين اثنين:

المبحث الأول: التوظيف المقاصدي في آليات التأويل.

المبحث الثاني: قواعد المقاصد بين التأويل والتنزيل.

وختمت البحث بخلاصة جمعت فيها أهم النتائج التي توصلت إليها.

وأخيرًا، أتوجه بالضراعة والانطراح أمام رياح اللطف والإحسان، لأقف منكسرًا أمام ملاذي، وملجئي؛ أسترشد فيه طريقًا يحفظني من التيه والبوار، وقوة تكسبني القيام بحقوقه، فهو حسبي وعليه التكلان، ولا حول لي، ولا طول إلا به ﷻ.

وصلّىٰ الله وسلّم علىٰ سيدنا ومولانا محمد وآله وصحبه أجمعين.

البَابُ الأَوَّلُ

في السوابق والمقدمات

نتناول فيه الأصول المعرفية في سياق النشأة والتطور، لكل من التأويل الأصولي والتأويلية الغربية المعاصرة ثم إشكالية المقاربة المعرفية والمنهجية بينهما، وفيه فصلان:

الفصل الأول: التأويل الأصولي والتأويلية المعاصرة بين التأسيس والاستمداد

الفصل الثاني: إشكالية المقاربة بين التأويلين؛ الأصولي والتأويلية المعاصرة

الفصل الأول

التأويل الأصولي والتأويلية المعاصرة
بيـن التأسيس والاستمداد

تـمهيـد:

المبحث الأول: مدخل إلى النظرية التأويلية الأصولية

المطلب الأول: مفهوم التأويل وجذور التأسيس

المطلب الثاني: المدارس التأويلية وإشكالية الانفصال

المطلب الثالث: الإمام الشافعي وإمكانات الائتلاف في تحليل الخطاب

المطلب الرابع: البعد المقاصدي والعملية التأويلية للخطاب

المبحث الثاني: مدخل إلـى جذور وأركان التأويلية المعاصرة

المطلب الأول: نظرية التأويل قراءة في المصطلح وإشكالية المفهوم

المطلب الثاني: من ميتافيزيقا الدلالة إلىٰ إشكالية الفهم

المطلب الثالث: الهرمينوطيقا/ التأويلية المعاصرة وحدود التأويل

تمهيد

إنَّ الحديث عن التأويل ومساره في عملية الفهم للنصوص يستوجب القيام بكشف أولياته، والوقوف علىٰ مضامينه، ويمكن اعتبار التأويل -بوصفه آلية في فهم النصوص- نظريةً مكتملة الجوانب، مع احتمالية التجديد القائم علىٰ مناهج هذه النظرية، ونحن في هذا المقام إذ نمهد لدراسة مقاربية بين التأويل في الفكر الأصولي الإسلامي وبين التأويلية الغربية، يستوجب علينا قبل ذلك الوقوف علىٰ سوابق ومقدمات كل حقل معرفي.

لأنَّ أي دراسة تضطلع بوضع خارطة كل حقل معرفي تقتضي وتلح علىٰ الباحث أن يجيب علىٰ أهم الإشكالات الإبستمولوجية التي طرحتها البنية المعرفية للتأويل في الفكرين؛ الأصولي والتأويلي الغربي، إنَّ هذه الخطوة نحو كشف مرتكزات المصطلحين في كلا الحقلين هي الوقوف علىٰ إتيمولوجيا كل مصطلح مرورًا بالتشكل التطوري الدياكروني وانتهاء بآخر ما جادت به بنيات أفكار كل حقل معرفي.

من دون التصور الحقيقي لبنية كل منهما لا نكون أمام دراسة حقيقية تكشف مضامين كل حقل معرفي. إذا كانت اللغة هي الوعاء الجوهري الذي انطلق منه مصطلح التأويل في كلا الفكرين؛ فإنَّ تصور هذا الأخير لا يكون بمعزل أبدًا عنهما، لكن الإشكال الذي يلح علىٰ الكشف في هذه الدراسة هو كيف عالج مصطلح التأويل اللغة التي نشأ فيها، وهل يمكن أن نعتبر ما جادت به نظريات كل حقل معرفي لا يمكن أن نقوم بأي مقاربة تجمعهما أو علىٰ الأقل تضيف إحداهما إلىٰ الأخرىٰ؟

لا يمكن أبدًا أن نتجاهل بأنَّ فلسفة هذا القرن في الفكر الغربي تقوم علىٰ محورية التأويل كما قال هيدغر، أي إنَّه إذا كانت هناك فلسفة فإنَّ أبعادها الإبستمولوجية لا تخرج أبدًا عن تساؤلات التأويل والفهم، ولا يهم بعد ذلك أن يتعلق الفهم باللغة

الناقلة للفكر؛ فنكون أمام فهم موضوعي خارجي، أو تعلق الأمر بالفهم عن الكينونة أي الداخلي بتعبير هيدغر، أي كينونة الفهم.

إنَّ تساؤل التأويل وفهم النصوص في هذا العصر لم يعد قضية وفقط؛ بل أصبح أم كل القضايا، وليس مشكلة فحسب؛ بل أصبح أم كل المشكلات. إذا اعتبرنا أنَّ تفسير الحياة علىٰ اختلاف مناحيها إنما هو عملية تأويلية فحسب، وأي اختلاف وتضاد أو تساوق في تقريب هذه الموجودات إنما ينطلق أساسًا من منهاجية النظر التي يسير عبرها العقل البشري.

لعل كونية المعرفة التي أصبحنا نعيشها في علبة صغيرة قربت كل ما نأىٰ عن المسافات الطويلة والمساحات الشاسعة، وجعلت من العقل البشري جزءًا لا يبتعد عما يهم غيره في الضفة الأخرىٰ؛ فباتت المصائر واحدة، والمشكلات نفسها، والحلول نفسها أيضًا.

أمام هذا التحدي العولمي الذي اجتاح كل الثقافات وتخطىٰ كل السقوف، يلح علينا أن لا ننعزل عن واقعنا ومشاغله وتحدياته. والوقوف علىٰ هذه التحديات، لا يكون إلا إذا أحسنَّا قيادة سنَّة التدافع الحضاري والثقافي بين الأمم والشعوب.

في إطار هذه الديباجة يأتي حديثنا عن المقاربة المنهجية والمعرفية بين دائرتين معرفيتين مختلفتين، مستوجبًا أن نقيمه علىٰ مفاهيم محورية ننطلق منها، ويتأكد ذلك في صيغة المقاربة التي نودها؛ فماذا تعني المقاربة؟ ماذا تعني مقاربة التأويل في الفكر الأصولي بنظيره الغربي الهرمينوطيقي؟ لا بدَّ من مقاربة مصطلح المقاربة في حد ذاته.

هنا تتبدىٰ لنا الاحتمالات المتعددة التي يقودنا فيها بحثنا من خلال معايشة مختلف المقاربات الفكرية في حقلنا العربي من لدن نخبة عديدة من المفكرين والباحثين الذين خاضوا في هذه الإشكالات المعرفية والمنهجية، خاصة حديث إعادة قراءة التراث العربي الإسلامي، وموقف النخبة من المنجزات المعرفية والمنهجية في الفكر الغربي.

لا يمكن أبدًا كما قلنا أن نقف علىٰ عمق هذه المقاربة وإمكانيتها دونما اعتناق مصطلح التأويل في كل حقل معرفي علىٰ حدة؛ لأنَّ مفهوم المقاربة لا يقتضي بالضرورة الاستخفاف بمناهج التأويل في الفكر الأصولي أو التهوين من شأنها أبدًا،

لكن مقاربتنا تتسع إلىٰ أن نضع فكرنا الأصولي أساسًا ومعيارًا محكمًا في ضبط كثير من النظريات التأويلية الغربية التي أفلتت عن قوانين الفكر الضرورية، كما أنَّ هناك محطات مشرقة كذلك في النظرية التأويلية الغربية، بات علينا توطيدها في تعميق النظر في نصوصنا، خاصة إذا كنَّا أمام نص وواقع يحتاج إلىٰ إجابة وقراءة.

إنَّ ما طرحناه من إشكالات منهجية ومعرفية سيكون سميرنا في هذا الباب الذي جعلناه منطلق العملية المقاربية التأسيسية التي ستحدد موقفنا المقاربي ووجهته.

فجاء هذا الباب التأسيسي متمحورًا في فصلين؛ الأول منهما يبحث في عمق النظرية التأويلية لكل حقل معرفي، أما الفصل الثاني فيكون حول إشكالية المقاربة وواقعها وصيغتها المنتخبة.

لنجعل خاتمة هذا الباب مشفوعة بنتائج مهمة تحدد لنا المسار المنهجي والمعرفي في الباب الثاني الذي حددنا إطاره في الحديث عن المضامين والغايات.

المبحث الأول

مدخل إلى النظرية التأويلية الأصولية

تمهيد:

المطلب الأول: مفهوم التأويل وجذور التأسيس

الفرع الأول: تعريف التأويل

الفرع الثاني: مصطلح التأويل وتوظيفه عند الصحابة والتابعين

الفرع الثالث: التأويل في المدارس الأصولية الكبرىٰ

المطلب الثاني: المدارس التأويلية وإشكالية الانفصال

الفرع الأول: المناهج التأويلية عند فقهاء الصحابة

الفرع الثاني: مسلك الصحابة في مصادر التشريع

الفرع الثالث: طرق الصحابة في الاجتهاد

الفرع الرابع: نماذج من اجتهاد الصحابة

الفرع الخامس: تباين الاجتهاد بين مدرستي الرأي والحديث

المطلب الثالث: الإمام الشافعي وإمكانات الائتلاف في التأويل

الفرع الأول: كتاب الرسالة وإشكالات التأويل

الفرع الثاني: المصادر الأصولية وآلية التأويل والاجتهاد

الفرع الثالث: إمكانات الائتلاف في تحليل الخطاب

المطلب الرابع: البعد المقاصدي وآليات التأويل

الفرع الأول: الخطاب البياني والطريق إلىٰ التعليل

الفرع الثاني: من المصالح الجزئية إلىٰ المقاصد الكلية

الفرع الثالث: إشكالية القطع والظن

تمهيد

إنَّ آلية التأويل هي جوهر الفكر الأصولي في مباحثه وإشكالاته ومجالاته، ومعرفة التأويل تقتضي معرفة متعلقاته التي تدخل أساسًا في تشكله، وإذا كانت اللغة وعاءً حاويًا للدلالة؛ فإنَّ هذه الأخيرة تُعد موردًا أساسيًا في مفهوم التأويل، ومن هذا المنطلق فدراسة التأويل هي دراسة لهذه اللغة في توظيفها ودلالتها علىٰ المعنىٰ.

والبحث عن المعنىٰ هو التأويل ذاته، وموضوع بحثنا سيشق طريقه في الغوص في بنيوية اللفظ والمعنىٰ معًا، مستصحبًا معه أهم المواضع التي يقف عندها كل منهما، وهي ثلاثية الخطاب: «المؤلف، القارئ، النص».

وقد أشار الإمام الشاطبي لذلك بصريح العبارة بقوله: «معرفة مقاصد كلام العرب إنما مداره علىٰ معرفة «مقتضيات الأحوال» التي هي ملاك البيان، حال الخطاب من جهة نفس الخطاب أو المخاطِب أو المخاطَب أو الجميع؛ إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وبحسب مخاطبين، وبحسب غير ذلك»[1].

إنَّ هذه الثلاثية هي التي توضح لنا حقيقة التأويل في الفكر الأصولي، وسنطرق البحث في هذا الفصل من خلال تمهيد نتعرض فيه لمصطلح التأويل في تاريخ الفكر الأصولي؛ بدءًا من الرعيل الأول، ومرورًا بالتابعين، وانتهاءً بالمدارس الأصولية التي انتهىٰ إليها العقل الأصولي في الاستنباط والتقعيد.

بعد هذا التمهيد ندخل موضوع هذا الفصل بمعالجة أهم المكونات والإشكالات التي تدخلت أساسًا في المواقف التي سلكتها المدارس الأصولية وإشكالية الانفصال والتباين، وعلاقة كل ذلك بالمكون الاجتماعي والسياسي الذي لم يكن غائبًا في أثناء وقبل النظر الأصولي في التقعيد والاستنباط؛ اعتقادًا منَّا بأنَّ فهم النظرية التأويلية

---

(١) الشاطبي أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، شرحه وخرج أحاديثه الشيخ عبد الله دراز، (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان)، ٣/ ٣٤٣.

الأصولية لن يكون بمعزل عن النظر الحصيف في العقلية الأصولية التي وقف فيها النص والواقع أمام ثنائية «التصادم / التكيف». هذا يقتضي منَّا البحث عن المدارس الأصولية وإشكالية الانفصال، ثم موقعية كتاب «الرسالة» بوصفه أول مدونة يعبِّر فيها الإمام الشافعي عن أهم المعتركات العلمية التي أرقت العقل الأصولي آنذاك، وهل تمكَّن الشافعي من تجاوز الانفصال إلىٰ الائتلاف أم لا؟

المطلب الأول

مفهوم التأويل وجذور التأسيس

الفـرع الأول

تعريف التأويل

إنَّ مادة التأويل قد تعددت معانيها كما أوردتها المعاجم اللغوية وأهمها:

١- التأويل بمعنى الرجوع والمآل والعاقبة والمصير:

قال ابن منظور[١]: «يقال آل الشيء يؤول أولًا ومآلًا: رجع، وأول إليه الشيء: رجعه، وفي الحديث: «لا صام ولا آل من صام الأبد»[٢]؛ أي لا رجع إلىٰ خير، والأول الرجوع، والمعنىٰ في قوله تعالىٰ: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٌ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۗ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾ [آل عمران: ٧]، التأويل المرجع والمصير مأخوذ من آل يؤول إلىٰ كذا؛

(١) هو محمد بن مكرم بن علي بن منظور، ولي قضاء طرابلس، كان فاضلًا، عارفًا بالنحو واللغة والتاريخ، من مؤلفاته: لسان العرب، توفي سنة٧١١هـ بغية الوعاة، ١/ ٢٤٨.

(٢) مسند إسحاق بن راهويه، باب ما يروىٰ عن أسماء بنت يزيد، رقم (١٩٧٧)، ٥/ ١٦٤، من حديث جرير عن أسماء.

تحقيق: عبد الغفور البلوشي، (مكتبة الإيمان، المدينة المنورة، ط١: ١٤١٢هـ)، قال جرير: ولا آل يعني ولا رجع.

أي صار إليه»[1]. وقال تعالىٰ: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ فَهَل لَّنَا مِن شُفَعَآءَ فَيَشْفَعُوا۟ لَنَآ أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ ٱلَّذِى كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُوا۟ يَفْتَرُونَ﴾ [الأعراف: ٥٣]؛ أي عاقبته، ما يؤول إليه الأمر، واشتقاق الكلمة من المآل وهو العاقبة والمصير[2].

٢- التأويل بمعنى التفسير والتدبير والتقدير:

قال ابن منظور: «يقال أول الكلام وتأوله؛ فسَّره، كقوله تعالىٰ: ﴿بَلْ كَذَّبُوا۟ بِمَا لَمْ يُحِيطُوا۟ بِعِلْمِهِۦ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُۥ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [يونس: ٣٩]، أي لم يكن معهم علم تأويله، التأويل ما يؤول إليه الشيء؛ فالتأويل تفسير الكلام الذي تختلف معانيه ولا يصح إلا ببيان غير لفظه»[3].

٣- التأويل بمعنى الجمع والإصلاح:

جاء في لسان العرب: «يقال أُلْتُ الشيء أؤوله إذا جمعته وأصلحته؛ فكان التأويل جمع معاني ألفاظ أشكلت بلفظ واضح لا إشكال فيه، وقال بعض العرب: أول الله عليك أمرك؛ أي جمعه»[4].

٤- التأويل بمعنى السياسة:

يقال آل حاله يؤوله إيالة إذا أصلحه وساسه، الائتيال الإصلاح والسياسة، كما جاء في لسان العرب: «قد بلونا فلانًا فلم نجد عنده إيالة للملك»[5]، وقوله أُلْنا وآيل

---

(١) ابن منظور، لسان العرب، باب اللام، فصل الهمزة مادة «أول»، (دار صادر، بيروت، ١٩٥٦م)، ١١/ ٣٢. الفيروز آبادي، القاموس المحيط، باب اللام، فصل الهمزة، (المطبعة الحسينية، مصر، ط٢: ١٣٤٤هـ)، ٣/ ٣٣١.

ابن عباد إسماعيل، المحيط في اللغة، (عالم الكتب، بيروت، ط١: ١٩٩٩م)، ١٠/ ٣٣٧. الزبيدي، محمد مرتضىٰ، تاج العروس عن جواهر القاموس، (دار مكتبة الحياة، بيروت/ لبنان)، ٧/ ٢١٥.

(٢) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، (دار الفكر، بيروت/ لبنان)، ٨/ ٢٠٢.

(٣) ابن منظور، لسان العرب، ١١/ ٣٣.

(٤) ابن منظور، لسان العرب، ١١/ ٣٣.

(٥) المصدر نفسه، ١١/ ٣٤.

علينا، أي سسنا وساسونا، ويقال آل الملك رعيته يؤولها أولًا وإيالًا؛ ساسهم وأحسن سياستهم وولي عليهم[1].

(١) المصدر نفسه، ١١/ ٣٣. الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ٣/ ٣٣١، الزبيدي، تاج العروس، ٧/ ٢١٥.

الفرع الثاني

مصطلح التأويل وتوظيفه عند الصحابة والتابعين

أولًا: مفهوم التأويل عند الصحابة:

منذ اللحظة الأولىٰ التي شهد فيها الرعيل الأول التنزيل فهموا بلغتهم أنَّ موارد الفهم والبيان لا تكون إلا علىٰ وفق الوعاء اللغوي ذاته، ومن ثَمَّ جاء مصطلح التأويل عند الصحابة مساوقًا للفهم اللغوي، أي بمعنىٰ التفسير والبيان والكشف دونما تحديدات خارجة عن هذا النطاق؛ فقوله ﷺ لابن عباس: «**اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل**»[1]، لم يخرج عن هذا المعنىٰ، ومثاله تفسير ابن عمر بفعله حديث: «لا تصوموا حتىٰ تروا الهلال، ولا تفطروا حتىٰ تروه، فإن غم عليكم فاقدروا له»[2]، قال في الفتح: «قال نافع، كان ابن عمر إذا مضىٰ من شعبان تسعة وعشرون يومًا بعث من نظر له الهلال، فإن رأىٰ فذاك، وإن لم ير ولم يحل دون منظره سحاب ولا قتر أصبح مفطرًا، وإن حال دون منظره سحاب أو قتر أصبح صائمًا»[3]، وهذا بيان عن معنىٰ «فاقدروا» وهو تفسير وكشف وبيان.

من خلال ما سبق، نتبيَّن أنَّ فهم الصحابة لمصطلح التأويل لم يخرج عن كونه اللغوي؛ فالقرآن نزل بلسان عربي مبين وهم يفهمونه علىٰ أساليب العربية ومدلولات ألفاظها في الخطاب[4].

(١) أخرجه الحاكم في المستدرك، كتاب معرفة الصحابة، رقم (٦٢٨٠)، ٣/ ٦١٥، وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه.

(٢) صحيح البخاري، باب هل يقال رمضان أو شهر رمضان، رقم (١٩٠٠)، ٢/ ٥٨.

(٣) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، (دار المعرفة، بيروت: ١٣٧٩هـ)، ٤/ ١٢٢.

(٤) محمد أديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، (المكتب الإسلامي، ط٤: ١٣١٤هـ)، ١/ ٣٥٨.

إنَّ توظيف المعنىٰ اللغوي للتأويل في مفهوم الصحابة لم يكن بمعزل عن المعاني الكلية للتشريع؛ فقد تم توظيفه بحمولته المقاصدية التي تخضع لفلسفة التشريع ومنطقه في استجلاء المقاصد وحفظ الكليات ومراعاتها، ويتجسد ذلك ماثلًا في فقه عمر بن الخطاب؛ حيث أعطىٰ لمصطلح التأويل أبعاده التي لا بدَّ أن يتركز عليها؛ لأنَّ التأويل بمعنىٰ التفسير آلية يستند توظيفها ونتاجها من خلال مراعاة المصالح والمفاسد، وهذا لا ينافي المدلول اللغوي؛ وإنما يزيده دلالة استنطقها الصحابة من مشكاة النبوة ومن عادة التشريع في الأحكام حِلًّا وحرمة.

هذه بعض النماذج التي يقدمها أمير المؤمنين عمر فهمًا وبيانًا عن حقيقة التأويل، مثل ما صنع في قوله تعالىٰ: ﴿۞ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ إِن كُنتُمْ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ ٱلْفُرْقَانِ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ ۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الأنفال: ٤١]، عندما خصَّص عموم الآية وجعلها محصورةً في الغنائم المنقولة فقط دون العقار، علمًا بأنَّ ظاهر الآية وعبارتها تشهد بالعموم لكل الغنائم دون استثناء تشمل المنقول والعقار، لكن تخصيص عمر قضىٰ بمراعاة ظروف الدولة في تحقيق مصالحها، وهذا عين التأويل ذاته.

إنَّ هذا الفقه النيّر يدل دلالة واضحة علىٰ أنَّ استثمار مصطلح التأويل قد تجاوز بيان المعنىٰ الظاهر إلىٰ مراعاة المقصد ولو كان خفيًا غير مسطور، ويقول عمر في بيان المصلحة العامة: «أرأيتم هذه الثغور، لابدَّ لها من يلزمونها، أرأيتم هذه المدن العظام كالشام والجزيرة العربية والكوفة والبصرة ومصر، لا بدَّ لها من أن تشحن بالجيوش، وإدرار العطاء عليهم، فمن أين يعطىٰ هؤلاء إذا قسمت الأرضون والعلوج»[1]؛ فهو يرىٰ أنَّ مصلحة بقاء الأرض لأهلها مع فرض الخراج تدعيمًا للجيوش أولىٰ من أخذها، وهذا بيّن وظاهر لما فيه من المصلحة الاقتصادية[2].

إذن؛ التأويل عند الصحابة لا يخرج عن الرأي المسدد بمنطق التشريع الذي

---

(١) القاضي أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم، كتاب الخراج، (دار المعرفة، بيروت/ لبنان)، ص٢٥.

(٢) الدريني، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، (مؤسسة الرسالة، ط٢: ١٤١٨هـ)، ص١٥٥.

يستصحب المصلحة العامة، وهو واضح من تخصيص العموم علىٰ بعض ما يتناوله وهو المنقول دون العقار. وبناءً علىٰ ما سبق؛ نجد أنَّ مصطلح التأويل قد شهد توظيفًا مرنًا من لدن الصحابة، تجاوز القولبة اللغوية إلىٰ مراعاة ما هو أهم منها، وهو الملحظ المقاصدي؛ لأنَّ الوعاء اللغوي ما هو إلا متن للتعبير عن المقاصد ومقتضيات الخطاب، وبهذا يعتبر الفقه العمري معينًا استمد منه الفقهاء فيما بعد حقيقة التأويل وأبعاده.

ثانيًا: مفهوم التأويل وحقيقته عند التابعين:

لا يبتعد مصطلح التأويل بمفاهيمه عمَّا ترجمه الصحابة؛ فقد وُظِّفَ التأويل في عصر التابعين بالمعنىٰ اللغوي من التصيير والإرجاع، أخذ ذلك الإمام الشافعي في انتصاره لحجية خبر الآحاد إذا كان الحديث محتملًا معنيين، فيتأول العالم ويذهب إلىٰ أحدهما دون الآخر، أي إنَّه أرجع وصيّر أحد المعاني في اللفظ المحتمل بدليل وسماه تأويلًا[(١)]. وجاء التأويل بمعنىٰ التفسير والبيان كذلك عند التابعين، يبيِّن ذلك الطبري بسنده حيث يقول عند تفسيره لقوله تعالىٰ: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [البقرة: ٢]، لا شك فيه، ويرويه عن عطاء والسدي وابن عباس، ويدعم ذلك بالحجة والبرهان[(٢)].

يقول محمد أديب صالح: «السلف والعلماء الأولون كانوا يستعملون التأويل في ضوء معناه اللغوي، فإمَّا تفسير وكشف لمعنىٰ اللفظ، أو حمله علىٰ معنىٰ من معاني يحتملها وكلا الطريقين ذات نسب إلىٰ المعنىٰ الأول الذي هو الكشف والتفسير والرجوع والمصير»[(٣)]. لكن المعنىٰ اللغوي كما فهمه التابعين لم يكن بمعزل عن الحمولة المقاصدية التي يستنطقها النص باستصحاب الكليات المقاصدية والمصالح العامة ومنطق التشريع، وهو نفسه صنيع الصحابة؛ لأنَّ هذا الاستصحاب يقتضي إرادة الشارع ويتحراها ويراعي الحكمة التشريعية، ومراعاة الحال والمقام، **مثال ذلك**: ما

---

(١) الإمام الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق: أحمد شاكر، (دار التراث، القاهرة، ط٢: ١٣٩٩هـ)، ص٤٥٨.

(٢) الطبري، جامع البيان، ١/ ٩٧.

(٣) محمد أديب صالح، تفسير النصوص، ١/ ٣٦٥.

حدَّث أنس، أنَّ الناس قالوا: يا رسول الله غلا السعر فسعر لنا، فقال النبي ﷺ: «**إنَّ الله هو المسعر القابض الباسط الرازق، وإني لأرجو أن ألقىٰ الله وليس أحد منكم يطالبني بمظلمة في دم أو مال**»[1].

وهذا الحديث نصٌ واضح في دلالته علىٰ منع التسعير؛ لأنَّ فيه ظلمًا واعتداء؛ بل إنَّه قرن التسعير بالقتل من دون حق، والظلم حرام بالنصوص، لكن كبار التابعين أمثال سعيد بن المسيب[2]، وربيعة بن عبدالرحمن شيخ مالك الملقب بربيعة الرأي[3] وغيرهم[4]، ذهبوا إلىٰ جواز التسعير الجبري للأثمان في ظروف ما تتطلبها المصلحة العامة الحقيقية علىٰ منهج التأويل في الاجتهاد بالرأي.

وقد أول الأيمة الحديث عن طريق استصحاب الملحظ المقاصدي في تغليب المصلحة العامة علىٰ الخاصة، مصلحة التجار مع مصلحة عموم الأمة؛ فارتكاب الضرر الأخف بدرء الضرر الأعم واجب.

لقد خص عموم النص باختلاف الأحوال والأوقات، وليس في تأويل الحديث تعارض أو تناقض؛ لأنَّ تدخل التجار في احتكار السوق يوجب فرض التسعير لدرء هذه المفسدة[5]، وهو رأي مالك في المسألة[6].

من خلال هذا التوظيف العملي للعملية الاجتهادية لمصطلح التأويل في النصوص، نجد أنَّ فهم كل من الصحابة والتابعين يصدر من مشكاة واحدة؛ ألا وهي فلسفة

---

(١) سنن الترمذي، باب ما جاء في التسعير، حديث رقم (١٣١٤)، تحقيق: أحمد شاكر، (دار إحياء التراث، بيروت/ لبنان)، ٣/ ٦٠٥.

(٢) هو سعيد بن المسيب بن حزن بن أبي وهب بن عمرو بن عائذ القرشي المخزومي، الإمام، العالم، عالم أهل المدينة، وسيد التابعين في زمانه، ولد لسنتين من خلافة عمر، توفي سنة ٩٤هـ سير أعلام النبلاء، ٤/ ٢١٧.

(٣) ربيعة بن فروخ التيمي المدني، أبو عثمان، إمام، حافظ، فقيه، مجتهد، شيخ مالك، كان بصيرًا بالرأي، فلقب بربيعة الرأي، توفي سنة ١٣٦هـ الأعلام للزركلي، ٣/ ١٧.

(٤) ابن القيم، الطرق الحكمية، تحقيق: محمد جميل غازي، (مطبعة المدني، القاهرة)، ١/ ٣٧٠.

(٥) الدريني، المناهج الأصولية، ص١٦٢.

(٦) ابن عبد البر، الكافي في فقه أهل المدينة، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط١: ١٤٠٧هـ)، ١/ ٣٦٠. الدريني، بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، (مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١: ١٤١٤هـ)، ١/ ٦١٢.

التشريع، مستصحبًا عند العبارة والمرسوم لا يندون عنه أبدًا، بل كانت النصوص في نظرهم طوع الإرادة المقاصدية التي تقتضيها مقاصد الشارع الحكيم، من خلال القواعد العامة والكليات القطعية التي شهدت لها النصوص بالاستقراء والتتبع فأثبتت قطعيتها، وتبقىٰ الجزئيات خاضعة لها، ومحكومة إليها.

فمدلول التأويل عند الرعيل الأول ومن بعدهم تجاوز القولبة اللغوية إلىٰ النظر المقاصدي؛ فصرفوا الألفاظ عن ظاهرها إلىٰ معانٍ أخرىٰ تحتملها النصوص بأدلة قوية وصحيحة ومرجحة.

الفرع الثالث

التأويل في المدارس الأصولية الكبرى

أولًا: التأويل عند الحنفية:

إنَّ الأحناف يعدون مدرسة أصولية تحت ما اصطلح عليه بطريقة الفقهاء، وقد تمخضت هذه الطريقة الذي تلقفها أربابها من كبار التابعين، وسنعرض لهذه المسألة في حينها حين نؤرخ للمدارس التأويلية الكبرىٰ. إنَّ التأويل عند الحنفية قد أخذ اتجاهًا موحدًا لدىٰ أساطين هذه المدرسة مع بعض الإضافات.

يعرِّف أصوليو الأحناف التأويل بأنَّه: «ما ترجح من المشترك[1] بعض وجوهه بغالب الرأي»[2]. ويكاد يتفق الأحناف علىٰ هذا المدلول مع بعض الزيادات.

يعرِّف البزدوي[3] التأويل بقوله: «المؤول ما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي»[4].

---

(١) السرخسي، أصول السرخسي، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، (دار الكتب العلمية، ط١: ١٤١٤)، ١/ ١٢٦. والترجيح هنا بمعنىٰ تقديم أحد المعاني علىٰ الأخرىٰ عن طريق القرينة، وسياق النص.

(٢) وبهذا التعريف حدَّ كل من النسفي وابن ملك واللكنوي والأزميري: النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد، كشف الأسرار شرح المصنف علىٰ المنار، (دار الكتب العلمية، بيروت/ لبنان)، ١/ ١٠٢. ابن ملك عبد اللطيف، شرح المنار في الأصول، (طبعة مصورة، إسطنبول)، ص٩٦. اللكنوي، قمر الأقمار لنور الأنوار في شرح المنار، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط١: ١٤١٥)، ١/ ١٧٠. الأزميري سليمان بن عبد الله الكردي، مرآة الأصول شرح مرقاة الوصول، (طبعة مصورة، إسطنبول)، ص٢١.

(٣) هو الإمام علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم، أبو الحسن فخر الإسلام البزدوي فقيه ما وراء النهر، من مؤلفاته كنز الوصول إلىٰ معرفة الأصول ويعرف بأصول البزدوي، توفي سنة ٤٨٢هـ، كشف الظنون، ٢/ ١١٢. الفوائد البهية، ص١٢٤.

(٤) عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار عن أصول البزدوي، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط١: ١٤١٨)، ١/ ٦٨.

وقد اعترض علىٰ هذا التعريف باعتراضين؛ الأول: قوله «من المشترك»، الثاني: قوله «بغالب الرأي». فالقول «بالمشترك» يستلزم أن يكون المؤول منه وليس من غيره، وفي الوقت نفسه اعتبر السمرقندي[1] أنَّ الخفي والمشكل والمشترك والمجمل إذا رفع إشكالها بدليل ظني كخبر الواحد والقياس سمي مؤولًا، يقول الإمام البخاري[2]: «فإنَّ صاحب الميزان ذكر فيه أنَّ الخفي والمشكل والمشترك والمجمل إذا لحقها البيان بدليل قطعي يسمىٰ مفسرًا، وإذا زال الإشكال أي الخفاء بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس يسمىٰ مؤولًا»[3]، وكذلك الظاهر والنص إذا حمل علىٰ بعض محتملاته يعتبر مؤولًا[4].

والقول بغالب الرأي يقتضي أن يكون المؤول خلاف المشترك؛ لأنَّ الكلام إن خفي لدقته فَبُيِّنَ بالرأي كان مؤولًا، يقول الإمام أبو زيد البزدوي: «وكذا المراد من الكلام متىٰ خفي لدقته فأوضح بالرأي كان مؤولًا، فكان المؤول خلاف المشترك والخفي جميعًا»[5].

من خلال هذين الاعتراضين نجد أنَّ هذين القيدين ليسا بلازمين؛ وذلك لوجود التأويل من دونهما، فالتأويل يتحقق في الخفي والمشكل والمجمل إذا رفع الخفاء

---

(١) هو محمد بن أحمد بن أبي أحمد، أبو بكر علاء الدين السمرقندي، فقيه، من كبار الحنفية، أقام في حلب، واشتهر بكتابه «تحفة الفقهاء»، توفي سنة ٤٥٠هـ. الأعلام للزركلي، ٥/ ٣١٧. الجواهر المضية في طبقات الحنفية، ٢/ ٦.

(٢) هو عبد العزيز بن أحمد بن محمد علاء الدين البخاري، فقيه حنفي أصولي، من مؤلفاته كشف الأسرار في الأصول، توفي سنة ٧٣٠هـ، الأعلام للزركلي، ٣/ ٤٣٧، الجواهر المضية، ٢/ ٤٢٨.

(٣) عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ١/ ٦٨. السمرقندي، أبو بكر علاء الدين، ميزان الأصول في نتائج العقول، تحقيق: محمد زكي عبد البر، (مكتبة دار التراث، ط١: ١٤١٨هـ)، ص٣٤٨.

(٤) ابن ملك، عبد اللطيف، شرح المنار في الأصول، (طبعة مصورة، إسطنبول)، ص١٩٦. ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، فتح الغفار بشرح المنار المعروف بمشكاة الأنوار في أصول المنار، (دار الكتب العلمية، بيروت/ لبنان، ط١: ١٤٢٢هـ)، ص١٣٦.

(٥) الدبوسي، أبو زيد، تقويم الأدلة في أصول الفقه، (دار الكتب العلمية، بيروت/ لبنان)، ص٩٥. عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ص٦٨.

بدليل ظني كخبر الواحد، والقياس، وكذلك الظاهر والنص إذا حملا علىٰ بعض وجوههما يصيران مؤولين بلا خلاف.

لكن ما يمكن الإشارة إليه في هذا المقام، أنَّ الأحناف يرجع حصرهم للتأويل فيما ترجح من المشترك بغالب الظن؛ لأنهم يجعلون التأويل من ضمن أقسام النظم في علاقة اللفظ بالمعنىٰ، وهي العام والخاص والمشترك والمؤول؛ لهذا يجعلون المشترك في مقابل التأويل «المؤول»، وتبقىٰ دلالته ظنية.

ثانيًا: التأويل عند المتكلمين:

إنَّ عبارات المتكلمين في اصطلاح التأويل تكاد تكون متقاربة من حيث الفحوىٰ والمضامين؛ فالأصل أن يحمل اللفظ علىٰ ظاهره، لكن قد يتصل بالظاهر قرائن ودلائل من خارجه تجعله علىٰ غير ظاهره فيكون مرجحًا.

إذن؛ فحمل اللفظ الظاهر علىٰ غير ظاهره بدليل هو المؤول عند المتكلمين، يقول الإمام الغزالي: «التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب علىٰ الظن من المعنىٰ الذي يدل عليه الظاهر»[1].

وعرَّفه قبله الجويني[2] بقوله: «التأويل رد اللفظ إلىٰ ما إليه مآله»[3].

وعرَّفه الآمدي[4] بقوله: «التأويل من حيث هو تأويل مع قطع النظر عن الصحة والبطلان؛ هو حمل اللفظ علىٰ غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له»[5].

---

(١) االغزالي، المستصفىٰ من علم الأصول، (دار الأرقم، بيروت/ لبنان)، ١/ ٧١٦.

(٢) عبد الملك بن عبد الله بن يونس بن عبد الله الجويني النيسابوري الشافعي، أبو المعالي المعروف بإمام الحرمين، فقيه أصولي متكلم، توفي سنة ٤٧٨هـ، من مؤلفاته: غياث الأمم، الشامل. طبقات الشافعية للسبكي، ٣/ ٢٤٧.

(٣) الإمام الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم الديب، (دار الوفاء المنصورة ط٤: ١٤١٨هـ)، ١/ ٣٣٦.

(٤) هو علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الآمدي الشافعي سيف الإسلام، فقيه أصولي متكلم، ولد بآمد وأقام ببغداد، توفي بدمشق سنة ٦٣١هـ، من مؤلفاته غاية المرام في علم الكلام. سير أعلام النبلاء ١٢/ ٢١٢.

(٥) الآمدي، أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، (دار الكتب العلمية، بيروت/ لبنان)، ٣/ ٥٠.

وقد استفاد من هذه الاعتراضات من جاء بعد كل من الغزالي والآمدي، مثل ما ذكره ابن الحاجب[1] بقوله: «التأويل حمل الظاهر علىٰ المحتمل المرجوح بدليل يصيره راجحًا إذا أردنا التأويل الصحيح»[2]؛ فقوله «حمل الظاهر» يخرج به حمل النص علىٰ معناه المشترك مع أحد معنييه فلا يسمىٰ تأويلًا، وقوله «علىٰ المحتمل» أخرج به حمل الظاهر علىٰ ما لا يحتمله، وقوله «المرجوح» احتراز عن حمل الظاهر علىٰ معناه الراجح فلا يسمىٰ تأويلًا، ويخرج به حمل اللفظ علىٰ مدلوله الظاهر المرجوح، والمحتمل معًا، فلا يسمىٰ تأويلًا[3].

من خلال هذه الجولة التاريخية بين مدرستي الأحناف والمتكلمين في بيان مفهوم التأويل؛ نجد أنهم اتفقوا علىٰ أنَّ التأويل دليله ظني، ولا يخرجه عن إطار الظنية.

فقولهم بدليل ظني يخرج منه ما توضح بدليل قطعي؛ فإنَّه تفسير لا تأويل، فإذا ترجح المشترك بدليل قطعي أصبح مفسرًا، والتفسير هو الكشف التام الذي لا شبه فيه. والدليل الظني الذي يؤسس عليه التأويل قد يكون بقرائن متصلة أو منفصلة، وقد يكون قياسًا، أو خبر آحاد، أو يكون خاضعًا لمقاصد التشريع.

هناك إشكال مفاده: إذا كان التأويل قائمًا علىٰ دليل ظني، فهناك شق كبير من التأويل خاضع في دليله لمقاصد الشرع، ومقاصد الشارع الحكيم قطعية وليست ظنية؛ لأنها ثابتة بالاستقراء والتتبع، فهي كليات عامة، وقواعد أصلية تندرج تحتها الجزئيات. فكيف يكون التأويل ظنيًا وثابتًا بأدلة ظنية؟

يجاب علىٰ ذلك بأنَّ التأويل الذي يخضع لمقاصد التشريع متعلق بتحقيق المناط وتنزيل القواعد الكلية المقاصدية علىٰ الحكم. وهذا التنزيل هو الذي يورث الظنية، فالظنية مستمدة من التنزيل لا من القاعدة المقاصدية المجردة، فمراد الشارع متعلق بما

---

(١) هو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس الكردي، أبو عمرو جمال الدين، فقيه أصولي متكلم نحوي، ولد بمصر وتوفي فيها سنة ٦٤٦هـ، من مؤلفاته: الكافية في النحو. سير أعلام النبلاء، ٢٧٨/١٣.

(٢) السبكي، عبد الوهاب بن علي بن عبد الله بن عبد الكافي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، (عالم الكتب، لبنان، ط١: ١٤١٩)، ٣/ ٤٥٠.

(٣) الزركشي بدر الدين، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط١: ١٤٢٠)، ٤٠٩/١.

انقدح في غالب ظن المجتهد علىٰ أنَّه دليل قوي، ومع ذلك فإنَّه يبقىٰ حبيس الظنية.

يزيد الإشكال إجابة ووضوحًا ما ذكره الدريني بقوله: «التأويل يعني تغيير المعنىٰ اللغوي الظاهر من النص المتبادر من صيغته اللغوية أو سماعه إلىٰ معنىٰ آخر تحتمله الصيغة بوجه من وجوه الاحتمال المعتبرة علىٰ أنَّه هو مراد الشارع في غالب ظن المجتهد بدليل قوي مرجح، فالتأويل إذن تصرفٌ في المعاني لا في الألفاظ بنسق بينها لتبيين مراد الشارع منها، وصرف اللفظ عن معناه الحقيقي إذا استحالت إرادته علىٰ معنىٰ مجازي كل ذلك بموجب ومسوغ»(١).

إنَّ الحديث في هذا التمهيد يجرنا إلىٰ دراسة معمقة حول النظرية التأويلية الأصولية، من خلال التشكل الأولي الذي واجه أول إشكالية، وهي علاقة اللفظ بالمعنىٰ، وهذا الذي أدىٰ إلىٰ اختلاف منازع الفقهاء والأصوليين منذ بداية المدارس التأويلية، التي انبثقت علىٰ مدرستين؛ مدرسة الرأي، ومدرسة الحديث، وإشكالية اللفظ والمعنىٰ هي الخيط الرفيع الذي انطلقت منه كل مدرسة.

ولعل اشتداد التقابل ظهر في عصر الإمام الشافعي؛ حيث انطلق في كتابه «الرسالة» إلىٰ إعادة الائتلاف، وفك الشفرة التي ساهمت في التباين: اللفظ / المعنىٰ، فكان بحق محورًا شكل بَعْدَهُ تناغمًا وتناسقًا بين هاتين المدرستين بعد أن أَلَمَّ علىٰ مكنون النظر الذي انطلقت منه كل مدرسة في بيان مفهوم التأويل وأساساته.

إنَّ الدراسة الإبستمولوجية في هذا التشكل المعرفي هي التي توصلنا إلىٰ حقيقة التأويل في الفكر الأصولي، بعد أن نقف علىٰ استمداداته ومكوناته.

بعد الإمام الشافعي اتخذ التأويل منحىٰ لم يند كثيرًا عن ما أسسه له الإمام الشافعي في رسالته، ثم ظهرت بعد ذلك بعض الأطروحات التجديدية التي رأت مراجعة بعض المناحي التأسيسية في التأويل، جاعلة ذلك خطوة نحو تجديد الخطاب الأصولي التأويلي.

---

(١) الدريني، بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، (مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١: ١٤١٤هـ)، ١/ ١٤٥، ١٤٧.

وهنا يظهر لنا الإمام الشاطبي بمدونته «الموافقات» ليحيلنا إلىٰ أهمية البعد المقاصدي في العملية التأويلية، ويقدم لنا في جوارها جوهر النظرية المقاصدية، ولا يبتعد عنه كثيرًا الإمام ابن عاشور في مدونته «المقاصد»، في بيان ضرورة وأهمية البعد المقاصدي، وهذا ما سنقف عليه في المطالب الموالية، فيكون حديثنا في هذا المبحث حول:

- المدارس الأصولية وإشكالية الانفصال.
- الإمام الشافعي وإمكانات الائتلاف في تحليل الخطاب.
- البعد المقاصدي في العملية التأويلية للخطاب.

المطلب الثاني

المدارس التأويلية وإشكالية الانفصال

إنَّ دراسة النص الديني عامة والفقهي خاصة، قد مرت بمحطات معرفية ومنهجية متعددة؛ منذ انتشار الصحابة عليهم الرضوان في الأمصار، وتصدرهم للتأويل، والقول في النوازل والوقائع المختلفة.

إنَّ تاريخ الفكر الأصولي يقر بأنَّ مناهج التأويل ظهرت بوادرها منذ اللحظة التي أعلن فيها النبي ﷺ فتح باب الاجتهاد والنظر في النصوص، وجعل ذلك سنَّة ودربة درج عليها الصحابة في عهده، واتضحت صورها وتمثلاتها بعد وفاته ﷺ؛ حيث تعددت الآراء الفقهية من لدن الصحابة، فشهدنا اختلافهم وكيف كان يشكل منظومة معرفية ومنهجية جديدة في علم التأويل وفهم النصوص، والإجابة علىٰ مشكلات الحياة ونوازعها.

إنَّ هذه الإرهاصات قد بدأت ملامحها تظهر بشكل واضح وجلي بعد أن «تفرق الصحابة في الأقاليم الإسلامية، فمنهم من اتخذ العراق مقامًا، ومنهم من اتخذ الشام له مستقرًا، ومنهم من ذهب إلىٰ ما وراء ذلك»[1].

فقد كان فقهاء الصحابة في عهد أبي بكر وعمر في بيت الخلافة: «ذلك أنَّ أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ﷺ، احتجز كبار الصحابة في المدينة ولم يخرجهم منها لينتفع برأيهم أولًا، ولأسباب تتعلق بحسن السياسة وتدبير الأمور علىٰ أكمل وجه ثانيًا، لكن لما آلت الخلافة إلىٰ ذي النورين عثمان بن عفان أذن لهم في الخروج فخرج بعضهم»[2].

---

(١) محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، ٢/ ٢٩.

(٢) المرجع نفسه، ٢/ ٣٠.

لكن منازع الصحابة في التشريع والاستنباط قد اختلفت؛ فمنهم من أخذ بالنص ووقف عنده، ومنهم من أخذ بالرأي عندما لا يسعفه النص، وألحت عليه المشكلات والنوازل أن يجدوا حلها: «فالذين كانوا يضطرون إلىٰ الاجتهاد، لا يمكنهم أن يتوقفوا إذا لم يجدوا نصًا من القرآن أو الحديث؛ فعمر ﷺ، وهو يدير شؤون الدولة، ويعالج الأمور في إبانها لا يمكنه أن يتوقف ويمتنع عن الرأي، حتىٰ لا يقف دولاب العمل في الدولة، وعلاج ما يجد من أحداث، وهو مطالب بعلاجها من غير تأجيل»[1].

ومن هنا كان تطلع فقيه الرأي من الصحابة إلىٰ المصلحة الشرعية عندما لا تسعفه النصوص: «فكان لا بدَّ أن يجتهد برأيه ويبت في الأمور، وليس من المعقول أن يهمل الخليفة أمرًا يتعلق بإصلاح الناس إذا لم يجد نصًا؛ فإنَّ سير الأمور يقف، ويؤدي ذلك إلىٰ الفساد، والحكم أساسه الإصلاح، وهو في النصوص، فإن لم توجد كان الاتجاه إلىٰ المقاصد الشرعية العامة، التي تتضافر علىٰ تقريرها مجموعة النصوص»[2].

وعليه؛ نجد أنَّ ما كان في تاريخ الفكر الأصولي من انبثاق مدرستي الرأي والحديث فإنَّ مرجعه إلىٰ ذلك الموروث الفقهي الذي مثَّل فيه الرعيل الأول المعنىٰ الحقيقي للتأويل ومجالاته.

وهذا ما سنوضحه في هذا المبحث من خلال النقاط التالية:

- المناهج التأويلية عند فقهاء الصحابة والتابعين.
- تباين الاجتهاد بين مدرستي الرأي والحديث وأسبابه.

---

(١) محمد أبو زهرة، محاضرات في تاريخ المذاهب الفقهية، ص١٩.

(٢) المرجع السابق، ص٢٢.

الفرع الأول

المناهج التأويلية عند فقهاء الصحابة

لقد سار الخلفاء الراشدون علىٰ وفق المنهج الذي رسمه النبي ﷺ؛ درجوا علىٰ منهجية النظر في النصوص وملابسات الواقع الملح. فقد أقرهم علىٰ ذلك؛ ويظهر ذلك جليًا في عدة مناسبات، ولعل من أهمها حادثة بني قريظة التي أقرَّ فيها النبي ﷺ ذلك الفهم المتعدد؛ حيث سوغ لكل فريق نظريته في فهم النصوص والتعامل معها، ومفادها أنَّ النبي ﷺ لمَّا رجع من غزوة الأحزاب أراد أن يوجه المسلمين إلىٰ حرب بني قريظة، فقال لأصحابه: «**لا يصلين أحد منكم العصر إلا في بني قريظة**»[1]، فساروا مسرعين غير أنَّ بعضهم صلىٰ العصر في الطريق، وفهم كلام الرسول ﷺ علىٰ أنَّه أراد السرعة في السير، ولم يصل البعض الآخر إلا في بني قريظة، ولما احتكموا إلىٰ النبي ﷺ لم ينكر علىٰ أحد منهم[2].

كذلك حديث معاذ؛ حيث أقرَّ فيه النبي ﷺ لمعاذ الاجتهاد، وذلك حينما بعثه إلىٰ اليمن واليًا؛ حيث سأله: «**كيف تصنع إن عرض لك قضاء؟** قال: أقضي بما في كتاب الله، قال: **إن لم يكن في كتاب الله؟** قال: فبسنَّة رسول الله ﷺ، قال: **فإن لم يكن في سنَّة رسول الله** ﷺ، قال: أجتهد رأيي، لا آلو، قال: فضرب رسول الله ﷺ صدري، ثم قال: **الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله** ﷺ»[3].

---

(١) صحيح البخارىٰ، رقم (٩٠٤)، ١/ ٣٢١، ومسلم في صحيحه، رقم (١٧٧٠)، ٣/ ١٣٩١.

(٢) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن كلام رب العالمين، ١/ ١٧٦.

(٣) مسند الإمام أحمد، ٥/ ٢٣٠، وأبو داوود في السنن، كتاب الأقضية، باب اجتهاد الرأي في القضاء، ٤/ ١٨.

إنَّ هذه الترجمة التي شهدها الصحابة من رسول الله عليه الصلاة والسلام أورثتهم بعد ذلك مناهج عملية في الاستنباط والتصدر للإفتاء؛ فقد «بلغ توفر المسلمين علىٰ البحث والتحري درجة جعلتهم لا يقفون موقفًا واحدًا من النصوص الشرعية؛ فمنهم من وقف عند ظاهرها ولم يتجاوزه، ومنهم من تجاوز هذا الظاهر إلىٰ مرحلة التعمق في فهم النص الشرعي»[1].

ومن ثمَّ برز في تاريخ التشريع الإسلامي اتجاهان: «اتجاه أهل الرأي واتجاه الحديث، ولكل من الاتجاهين أتباع ومنهج خاص وموطن محدد، كان التنافس العلمي بين رجال المدرستين، سببًا من أسباب نمو الفقه الإسلامي»[2].

فقد كانوا -الصحابة- يلجؤون أولًا إلىٰ كتاب الله، فإن لم يجدوا فالسنَّة ملجأهم، وإلا فإنهم يجتهدون، غير أنَّ الاجتهاد في عهدهم كان له مظهران: «تارة يكون اجتهادًا جماعيًا إذا تيسر اجتماع أولي الرأي فيهم، فإذا صدر الاجتهاد الجماعي بهذه الصورة صار اجتهادًا مجمعًا عليه، وإذا لم يتيسر الاجتهاد الجماعي كان الاجتهاد الفردي المبني علىٰ إعطاء الشبيه حكم الشبيه، وهو القياس . . . أو اتباع المصلحة حيث لا يكون في الحادثة، ولا فيما يشبهها نص يمكن السير علىٰ هداه . . . وكان هذا الاجتهاد كله يدخل تحت ما يسمىٰ الرأي»[3].

(١) عبد العظيم شرف الدين، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٤١.

(٢) المرجع نفسه، ص٤١.

(٣) المرجع نفسه، ص٧٨.

الفرع الثاني

مسلك الصحابة في مصادر التشريع

لقد درج الصحابة علىٰ المشكاة التي كانوا يتفيؤون من ظلالها أحكام التشريع في السلم والحرب، وفي شؤون الحياة العامة؛ لهذا كانت مصادر التشريع عندهم لا تخرج عن ما أقره النبي ﷺ.

أولًا: القرآن الكريم: كان المصدر الأول، وهو المنقول بالتواتر، وقد احتوىٰ علىٰ القواعد العامة في التشريع؛ فلزم الأخذ بأحكامه متىٰ كانت دلالته عليها ظاهرة بيّنة ليس فيها خفاء، وقد تكون دلالته علىٰ الأحكام غير ظاهرة لسبب من الأسباب كالاشتراك في لفظه أو التخصيص في عامه أو التقييد في مطلقه، الأمر الذي أدىٰ إلىٰ وجود الخلاف بين الصحابة نتيجة اختلافهم في فهمهم للخفاء المذكور[1].

ثانيًا: السنَّة: أما السنَّة فهي المصدر الثاني للتشريع، ويجب العمل بها متىٰ صحت وثبتت عن رسول الله ﷺ؛ لأنَّ السنَّة منها المتواتر ومنها الآحاد ومنها الضعيف أو المكذوب عن نبي الوحي؛ لهذا تشدد أبو بكر وعمر في عهديهما في رواية الحديث والإكثار منه مخافة الوقوع في الكذب، فكانا لا يقبلان الحديث إلا ما شهد به اثنان أنهما سمعاه من رسول الله ﷺ، وكان علي بن أبي طالب يستحلف الرواي علىٰ صدق روايته[2].

ثالثًا: الإجماع: كان إجماع المجتهدين أمرًا ميسورًا لا سيما في عهد عمر بن الخطاب؛ فقد كانوا في المدينة ولم يسمح لأحد منهم بمغادرتها إلىٰ الأمصار الأخرىٰ المفتوحة إلا عند الضرورة القصوىٰ، فكان من السهل جدًّا اجتماع أهل الفتوىٰ،

(١) الشرباصي، المدخل إلىٰ دراسة الفقه الإسلامي، ص٦٣.

(٢) المرجع نفسه، ص٦٣.

وإصدار حكم جماعي في المسألة، ولم يكثر تفرق الصحابة إلا في عهد عثمان رضي الله عنه[1].

رابعًا: الرأي: كان الرأي في هذا العصر أوسع مدلولًا؛ فكان يشمل القياس والاستحسان وسد الذرائع، رغم أنَّ هذه المصطلحات لم تكن مألوفة ولا موجودة عندهم، وإنما جاء هذا الاصطلاح بعد ذلك في عصر الأيمة المجتهدين ومن بعدهم.

إنَّ الأخذ بالرأي عند الصحابة انطلق من أمر مهم، وهو أنَّ النصوص منتهية من حيث بيان الأحكام نصًّا؛ لكنها غير منتهية في بيانها معنىٰ وفهمًا؛ لهذا كان لا بدَّ من استعمال الرأي في بيان مدلول النصوص وإسقاطها علىٰ النوازل والمستجدات. وسنرىٰ بعد قليل أسباب الاختلاف في الرأي وكيف شكل منهجًا أكيدًا وضروريًا في الاستنباط.

(١) أبو زهرة، محاضرات في تاريخ المذاهب الفقهية، ص٢٣.

الفرع الثالث

طرق الصحابة في الاجتهاد

وقد اختلفت طرق اجتهادهم؛ فمنهم كما قلنا من كان يجتهد في حدود النص لا يعدوها، ومنهم من كان يجتهد بالرأي إن لم يجد نصًا، وأوجه الرأي مختلفة؛ فمنهم من كان يجتهد بالقياس كعبد الله بن مسعود، ومنهم من كان يجتهد بالمصلحة في غير موضع النص[(١)].

هذا يتعلق بتفكيرهم، أما بالنسبة إلىٰ وقائع الإفتاء، فإنَّ آراءهم أحيانًا تكون أحادية؛ لأنَّ موضوع الرأي جزئي، يسأل أحدهم عن حكم حادثة جزئية، فيجيب صاحبها، ورأيه في هذا أحادي جزئي؛ لأنَّه لم يشاركه غيره في الإجابة، ولأنَّ موضوع السؤال جزئي.

وأحيانًا أخرىٰ يكون الاجتهاد جماعيًا، ويكون في اجتماع عام، أو اجتماع خاص بفقهاء الصحابة، وكان هذا في عهد الخلفاء الراشدين، عندما توسعت البلاد الإسلامية وامتدت فيها الأقطار والأمصار، وتوالت فيها النوازل والمستجدات، فكانوا كلما جدَّ أمر من أمور الدولة جمعوا له الفقهاء واستشاروهم فيه، فيتبادلون الرأي ثم ينتهون إلىٰ أمر تقره جماعتهم[(٢)].

وتوضح ذلك جليًا في عهد عمر بن الخطاب حيث كان لديه نوعان من الشورىٰ؛ شورىٰ خاصة وعامة، فالخاصة تكون لذوي الرأي من علية الصحابة من المهاجرين والأنصار السابقين.

وأما الشورىٰ العامة فإنها تكون لأهل المدينة أجمعين، يظهر ذلك في نازلة سواد

---

(١) المرجع نفسه، ص٢٤.

(٢) الشرباصي، المدخل لدراسة الفقه الإسلامي، ص٦١.

العراق، حيث أخذ الغزاة برأي قسمتها، ورأي عمر هو تركها في أيدي أهلها، وانتهىٰ الأمر إلىٰ موافقة قول عمر[1]. وعلىٰ هذا الأساس فقد جاء اجتهاد الصحابة علىٰ ثلاثة أنحاء:

الأول: بيان النصوص وتفسيرها.

الثاني: القياس علىٰ الأشباه والنظائر التي جاءت في الكتاب والسنَّة أو علىٰ حكم أجمعوا عليه.

الثالث: اجتهاد الرأي[2] دون اعتماد علىٰ نص أو قياس، وإنما استنباط من روح الشريعة، وقد كان هذا النوع هو الغالب عليهم المتحكم في أفهامهم. وهو الذي أطلق عليه فيما بعد بالمصالح المرسلة والاستحسان[3].

---

(١) أبو زهرة، محاضرات في تاريخ المذاهب الفقهية، ص٢٥.

(٢) والرأي الفقهي علىٰ حد ما كان يعنيه الصحابة كما قال ابن القيم: «ما يراه القلب بعد فكر وتأمل وطلب لمعرفة الصواب مما تتعارض فيه الأمارات»، إعلام الموقعين، ١/ ٧٣.

(٣) سلام مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ص٧٥.

الفرع الرابع

نماذج من اجتهاد الصحابة وبيان منهجية النظر

أ- الامتناع عن دفع الزكاة في خلافة أبي بكر الصديق:

امتنع بعض المسلمين عن أداء الزكاة في عهده، زاعمين أنها كانت تدفع إلىٰ النبي ﷺ، وأنهم في حلٍ من دفعها؛ فماذا يصنع أيقاتلهم رغم إيمانهم أم يتركهم مع أنَّ الزكاة ركن من أركان الإسلام، فلجأ إلىٰ الرأي واستشار، فكان من رأي عمر عدم مقاتلتهم لأنَّ النبي ﷺ قال: **«أمرت أن أقاتل الناس حتىٰ يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا من أمر بحق»**[1]، فقال أبو بكر: «ألم يقل إلا بحقها، فمن حقها إيتاء الزكاة، كما أنَّ من حقها إقامة الصلاة»، ثم قال: «والله لو منعوني عقالًا مما كانوا يعطون رسول الله ﷺ لأقاتلنهم عليه»، قال عمر: «فوالله ما هو إلا أن قد شرح الله صدر أبي بكر عليه فعرفت أنَّه الحق»[2].

ب- ما روي أن عمر بن الخطاب رفعت إليه قضية قتيل، اشترك في قتله أكثر من فرد، أيقتل الجماعة بالواحد، مع أنَّ الله تعالىٰ يقول: ﴿ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ﴾، فقال له علي بن أبي طالب: «أرأيت يا أمير المؤمنين لو أن نفرًا اشتركوا في سرقة جزور، فأخذ هذا عضوًا وهذا عضوًا أكنت قاطعهم»، قال: نعم، قال فكذلك، فأخذ عمر برأي علي، وقال: «لو اشترك فيه أهل صنعاء لقتلتهم به»[3].

ج- أفتىٰ عمر بن الخطاب بأنَّ المطلقة بائنًا لها النفقة والسكنىٰ، عملًا بقوله

---

(١) سنن البيهقي، رقم (١٢٧١٠)، ٦/٣٣٦.

(٢) السنن الكبرىٰ للنسائي، رقم (٣٩٦٩)، ٧/٧٦؛ وابن خزيمة في صحيحه، رقم (٢٢٤٧)، ٤/٧، والحاكم في المستدرك، رقم (١٤٢٧)، ١/٥٤٤.

(٣) صحيح البخاري، رقم (٦٥٠٠)، ٦/٢٥٢٧؛ وابن أبي شيبة في المصنف، رقم (٢٧٦٩٣)، ٥/٤٢٩.

تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُواْ ٱلْعِدَّةَ ۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ رَبَّكُمْ ۖ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنۢ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّآ أَن يَأْتِينَ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ ۚ وَتِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ ۚ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُۥ ۚ لَا تَدْرِى لَعَلَّ ٱللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا﴾ [الطلاق: ١]، وردَّ حديث بنت قيس حين قالت: «طلقني زوجي ثلاثًا فجئت إلىٰ النبي ﷺ فسألته فقال لا نفقة لك ولا سكنىٰ، قال فذكرت ذلك لإبراهيم فقال عمر بن الخطاب لا ندع كتاب ربنا ولا سنَّة نبينا ﷺ لها النفقة والسكنىٰ»[(١)]، وأفتىٰ غيره بأنَّه لا نفقة لها ولا سكنىٰ أخذًا بحديث فاطمة، وحملوا الآية علىٰ المطلقة رجعيًا بإشارة قوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُواْ ٱلْعِدَّةَ ۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ رَبَّكُمْ ۖ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنۢ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّآ أَن يَأْتِينَ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ ۚ وَتِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ ۚ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُۥ ۚ لَا تَدْرِى لَعَلَّ ٱللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا﴾ [الطلاق: ١]، والمطلقة ثلاثًا لا رجاء فيها.

وأفتىٰ آخرون بأنَّ لها السكنىٰ لا النفقة، أثبتوا السكنىٰ بالآية المتقدمة، ونفوا وجوب النفقة بمفهوم قوله تعالىٰ: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَآرُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُواْ عَلَيْهِنَّ ۚ وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ۚ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ ۖ وَأْتَمِرُواْ بَيْنَكُم بِمَعْرُوفٍ ۖ وَإِن تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُۥٓ أُخْرَىٰ﴾ [الطلاق: ٦]. فقالوا: غير الحامل لا نفقة لها[(٢)].

من خلال هذه الجولة الاستنباطية في استثمار قاعدة الاجتهاد لدىٰ الصحابة، نجد أنَّ اختلافهم تكاد أسبابه تنحصر في قسمين:

أولًا: الاختلاف بسبب احتمالية النصوص:

١- اختلاف حول النصوص؛ كاختلافهم في فهم النص بسبب احتماله معنيين أو أكثر، كما اختلفوا في مدلول لفظ القرء في قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ۚ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِىٓ أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِى ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوٓاْ إِصْلَٰحًا ۚ وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ

---

(١) مصنف عبد الرزاق، رقم (١٢٠٢٧)، ٧/ ٢٤.

(٢) محمد علي السايس، نشأة الفقه الاجتهادي وأطواره، ص٤٧.

دَرَجَةٌ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٢٨]. فإن لفظ القرء يطلق علىٰ معنيين:

أحدهما: أنَّه قد يراد به الطهر الذي يكون بين الحيضتين عند المرأة.

ثانيهما: أنَّه قد يراد به الحيضة نفسها، وقد فهم عمر بن الخطاب وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهما أنَّه يراد به الحيضة؛ ولذلك كانت عدة المطلقة عند هؤلاء ومن اتبعهم من الأيمة ثلاث حيضات، وفهم زيد بن ثابت رضي الله عنه أنَّه يراد في هذا النص، الطهر الذي يكون بين الحيضة والحيضة، وعلىٰ ذلك تكون عدة المطلقة ثلاثة أطهار.

٢- وقد يكون سبب اختلافهم حول النصوص هو تعارض ظواهرها كاختلافهم في عدة الحامل المتوفىٰ عنها زوجها؛ فقد ورد فيها نصان قد يبدو بادئ الرأي أنَّ بينهما تعارضًا، والنصان هما قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسۡنَ مِنَ ٱلۡمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمۡ إِنِ ٱرۡتَبۡتُمۡ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشۡهُرٖ وَٱلَّٰٓـِٔي لَمۡ يَحِضۡنَۚ وَأُوْلَٰتُ ٱلۡأَحۡمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعۡنَ حَمۡلَهُنَّۚ وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّهُۥ مِنۡ أَمۡرِهِۦ يُسۡرٗا﴾ [الطلاق: ٤]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوۡنَ مِنكُمۡ وَيَذَرُونَ أَزۡوَٰجٗا يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرۡبَعَةَ أَشۡهُرٖ وَعَشۡرٗاۖ فَإِذَا بَلَغۡنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡكُمۡ فِيمَا فَعَلۡنَ فِيٓ أَنفُسِهِنَّ بِٱلۡمَعۡرُوفِۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ خَبِيرٞ﴾ [البقرة: ٢٣٤]. فالآية الأولىٰ بعموم لفظها يستفاد منها أنها تشمل الحامل المتوفىٰ عنها زوجها والمطلقة؛ والآية الثانية يستفاد من عموم نصها أنها تشمل المتوفىٰ عنها سواء أكانت حاملًا أم كانت غير حامل، فكانت الحامل المتوفىٰ عنها زوجها يتعاورها نصان يبدو التعارض بينهما؛ ولهذا اختلفوا فقال ابن مسعود: عدة الوفاة أخرج منها عدة الحامل، فتكون عدة الحامل المتوفىٰ عنها زوجها وضع الحمل بمقتضىٰ النص الأول، والإمام علي رضي الله عنه أعمل النصين؛ فاعتبر عدة الحامل المتوفىٰ عنها زوجها هي وضع الحمل بشرط ألا تقل المدة عن أربعة أشهر وعشرة أيام، أي إنها تعتد بأبعد الأجلين[1].

٣- وقد يكون من اختلافهم حول النصوص ما يكون بسبب الرواية بأن يفتي واحد منهم برأيه؛ لأنَّه لم يصح عنده في الموضوع حديث، ويفتي الآخر بالحديث لأنَّه صحَّ عنده[2].

---

(١) أبو زهرة، محاضرات في تاريخ المذاهب الفقهية، ص٢٨.

(٢) ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ص١٨٤.

ثانيًا: الاختلاف بسبب الرأي:

من أسباب الاختلاف اختلافهم بسبب الرأي؛ فإنَّه باب واسع، ولكل مجتهد نظره، واتجاه فكره، وقد يرىٰ ما لا يرىٰ الآخر، ويظهر أنَّ كثرة الاختلافات كان منشؤها ذلك.

وقد رويت مسائل كثيرة قد اختلفت فيها أنظارهم، ومن ذلك اختلافهم في ميراث الجد أبي الأب مع الإخوة الأشقاء أو لأب؛ فقد كان رأي أبي بكر أنَّ الجد يحجبهم من الميراث، فلا يرثون مع وجوده شيئًا.

وقد توقف عمر حتىٰ سأل الصحابة فأفتىٰ زيد بأنَّه يعطىٰ نصيب أخ ولا يحجب الإخوة بشرط أن لا يقل علىٰ الثلث، وقال علي بن أبي طالب: إنَّه يأخذ كأخ بشرط ألا يقل نصيبه عن السدس، واختار عمر قول زيد بن ثابت[1].

إنَّ هذه المناهج المتباينة في التعامل مع نصوص الوحي هي التي أورثت فيما بعد مدرستي الرأي والحديث عند التابعين، وهي نفسها التي شكلت بنية أصول الفقه الإسلامي من حيث منهجية النظر في النصوص والتعامل معها، وهذا يقودنا إلىٰ معرفة أسباب الاختلاف ومرجعية التباين الفكري بين مدرسة الرأي والحديث، وما هي مميزات كل مدرسة.

(١) أبو زهرة، محاضرات في تاريخ المذاهب الفقهية، ص٢٨.

الفرع الخامس

تباين الاجتهاد بين مدرستي الرأي والحديث وأسبابه

إنَّ منهاجية الاجتهاد كما رأيناها عند الصحابة هي التي أورثت بعد ذلك ما يسمىٰ مدرسة الحديث والرأي وقد ظهرت إرهاصاتها في عهدهم، لكنها ازدادت وضوحًا بعد ذلك في عهد التابعين، وقبل أن نبيِّن منهاجية كل مدرسة، يذكر لنا ابن القيم أنَّ الصحابة في عهد ذي النورين انتشروا في الأمصار؛ حيث إنَّ: «الدين والفقه انتشرا في الأمة عن أصحاب ابن مسعود، وأصحاب زيد بن ثابت، وأصحاب عبد الله بن عمر، وأصحاب ابن عباس، فأما أهل المدينة فعلمهم عن أصحاب عبد الله بن عمر، وأما أهل العراق فعلمهم عن أصحاب ابن مسعود»[1].

ومن هؤلاء أخذ التابعون فقههم، وكل علىٰ حسب ما ورثه في منهاجية الاستنباط؛ فالعصر الأموي يعد بحق عصر الثورة الفقهية التي ازدادت فيها هوة الاجتهاد والاستنباط، بالإضافة إلىٰ مناهج التأويل، ومردُّ ذلك إلىٰ التطورات التي عرفتها الدولة الإسلامية في أواخر عصر الخلفاء، والعصر الأموي فيما بعد.

وقبل أن ندخل إلىٰ كشف وبيان حقيقة التشكل المعرفي لمدرستي الرأي والحديث، لا بدَّ أن نسجل أهم التطورات التي شهدتها الساحة السياسية والاجتماعية ومن ثمَّ الفقهية في هذا العصر.

أولًا: التطورات السياسية والاجتماعية وأثرها في الحركة الفقهية:

فقد سار الاجتهاد علىٰ نحو ما كان في عصر الخلفاء من حيث اعتماده علىٰ الكتاب والسنَّة والإجماع ثم الرأي؛ إلا أنَّه جدت في هذه المرحلة أحداث سياسية وأخرىٰ

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ١/ ١٧.

غير سياسية كان لها أثر ظاهر في الحركة الاجتهادية:

١- تفرق المسلمين وتنازعهم حول الخلافة، ومن الأحق بها، وتميزهم بسبب ذلك إلىٰ خوارج وشيعة وجمهور مخالف لهما؛ فقد اغترت كل فرقة بما عندها من علم وما اتخذته من أصول وقواعد، وما جنحت إليه من آراء، والتفت حول من تثق به من ذوي المكانة فيها فاتخذته إمامًا لها، وحصرت الثقة العلمية فيمن ينتهي إلىٰ جانبها من الفقهاء، وأساءت الظن بمن عداهم فلم يعد الإجماع ميسورًا، ولم يعد لمبدأ الشورىٰ من المنزلة ما كان له فيما سلف[1].

وهذا التفرق السياسي هو أول الأسباب التي أدت إلىٰ الاضطراب الفكري، وكان له أكبر الأثر في تشعب الخلافات الفقهية، وقد ظهر هذا جليًّا من خلال الاستراتيجية التأويلية التي اعتمدتها كل فرقة[2]؛ فقد كان الخوارج يقولون بكفر من ارتكب الكبيرة، وقد أثر هذا في نبذ كثير من فقه الصحابة الذين كفروهم لأنهم لم يظاهروهم علىٰ ما فهموا من «لا حكم إلا لله»، وكان لانفراد الشيعة في نزعتهم في سوء ظنهم بمن يخالفهم في التشيع أثر بين في الفقه الإسلامي[3]؛ ذلك أنَّ الفقه عندهم وإن كان يعتمد علىٰ الكتاب والسنَّة إلا أنهم يخالفون فقه أهل السنَّة من عدة وجوه[4]:

- أنهم يفسرون القرآن المجيد علىٰ وفق مبادئهم ولا يعتمدون في ذلك إلا ما كان من أئمتهم.

- أنهم لا يقبلون من الأحاديث إلا ما كان عن طريق أئمتهم، مهما كانت درجته من الصحة.

- أنهم ما كانوا يرون الأخذ بإجماع أو استعمال الرأي، أما الإجماع فلأنَّ ذلك يعني اعترافًا بأقوال غير الشيعة، وهذا بعيد عن معتقدهم ومبادئهم، وأما الرأي فلأنَّ العصمة تقف حائلًا دون التكهن بأي اجتهاد أو رأي مهما كان مستنده؛ لهذا فهم يعزون اجتهادات أئمتهم إلىٰ النص؛ لأنهم في رأيهم معصومون من الخطأ.

---

(١) محمد علي السايس، نشأة الفقه الاجتهادي وأطواره، ص٨٠.

(٢) محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ٢/ ٣٤.

(٣) مناع القطان، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٢٦٢.

(٤) محمد علي السايس، نشأة الفقه الاجتهادي وأطواره، ص٨٠.

٢- كذلك ما زاد من حدة التباين والاختلاف، وعدم تيسر الشورىٰ والإجماع، هو تفرق الصحابة في الأمصار، وقد بيَّنَّا كيف أنَّ عمر بن الخطاب منعهم من الخروج، فلما كان عهد عثمان واتسعت الفتوحات الإسلامية رخص لهم في الانتشار؛ فتفرقوا في الأمصار واستوطنوها، ونزل أهل كل قطر علىٰ فتاوىٰ الصحابي الذي سكن أرضهم، وليس كل الصحابة علىٰ سعة واحدة في الفهم والتلقي من نبي الوحي؛ فمنهم المكثر للرواية، ومنهم المقل، ومنهم من عاشر نصوص الوحي وتمرس علىٰ الاستنباط من قبل، إضافة إلىٰ اختلاف البيئات والأعراف والعادات الاجتماعية والأحوال الاقتصادية والسياسية. فكان من نتيجة ذلك أن اختلفوا في التقارير الفقهية والإجابات الاجتهادية عن الواقع والنوازل المستجدة.

٣- شيوع رواية الحديث؛ حيث بعدما تفرق الصحابة في الأمصار اضطرهم ذلك إلىٰ أن يستحضروا ما غرفوه من فيه رسول الله ﷺ، لكن الصحابة لم يكونوا علىٰ درجة واحدة من الرواية؛ فمنهم من لازمه، ومنهم المقل، المهم أنَّ سعة الإحاطة والإحصاء مختلفة، فربَّ حديث سمعه أحدهم لم يبلغه الآخر وهكذا؛ لأنَّ الأحاديث حوت كثيرًا من القضايا الفرعية العملية، ولهذا يختلف فيها الناس إحصاء وحفظًا.

٤- ظهور الوضع في الأحاديث، وقد تعددت أسبابه فمن الخلافات السياسية إلىٰ الخلافات العقدية انتقل الوضع إلىٰ الخلافات الفقهية العملية؛ لأنَّ الشرعية الفقهية لا تكون لها معنىٰ إلا إذا جاورتها الشرعية السياسية والعقدية، وهذا ما جعل الوضع يرسم اتجاهًا سياسيًا ثم عقديًا ثم فقهيًا عمليًا كل ذلك إثباتًا للشرعية والاستحقاق، إضافة إلىٰ التساهل في باب الترغيب والترهيب وفضائل الأعمال، فضلًا عن الدسائس اليهودية والمتمثلة خاصة في حركة عبد الله بن سبأ، كل ذلك ساهم في زيادة الهوة.

ومن ثَمَّ تعددت طرق الاجتهاد واستمداداته(١). وسنجد كيف أنَّ هذه التطورات هي التي فرضت بعد ذلك مناهج التأويل واستراتيجيات الاستنباط.

---

(١) محمد علي السايس، نشأة الفقه الاجتهادي وأطواره، ص٨٥.

ثانيًا: التشكل المعرفي لمدرستي الرأي والحديث:

شاء الله أن تمخضت في وسط هذا المعترك السياسي والاجتماعي الثورة الفقهية لينقسم بعد ذلك جمهور الأمة الذين لم يمنعهم ابتداع الخروج أو التشيع إلىٰ أهل الحديث وأهل الرأي؛ وذلك لأنهم اتجهوا في مسلكهم الفقهي إلىٰ ناحيتين:

الأولىٰ: الوقوف عند النصوص والتمسك بالآثار.

الثانية: التوسع في استعمال الرأي.

ومن هنا نشأ تسمية الفريق الأول بأهل الحديث، وتسمية الفريق الثاني بأهل الرأي، وكان مركز الفريق الأول الحجاز، وعلىٰ رأسه سعيد بن المسيب إذ رأىٰ هو وأصحابه أنَّ أهل الحرمين الشريفين أثبت الناس في الحديث والفقه، وأعلمهم بفتاوىٰ رسول الله ﷺ؛ فأكب علىٰ ما بأيديهم من الآثار يحفظه، ويرجع وقوف المدرسة الحجازية عند النص لأمرين[1]:

أولًا: تأثرهم بطريقة شيوخهم كعبد الله بن عمر في تعلقهم بالآثار وتورعهم عن الأخذ بالرأي.

ثانيًا: كثرة ما بأيديهم من الآثار، وقلة ما يعرض عليهم من النوازل التي لم يكن لها نظير في عصر الصحابة؛ نظرًا لبداوة أهل الحجاز، وعدم اختلاط المنطقة بالأجناس والعادات المختلفة.

أما الفريق الثاني والمتمثل بأهل الرأي، فكان مركزه العراق، وعلىٰ رأسهم إبراهيم النخعي[2]، وطريقتهم أنهم يغلبون علىٰ النصوص جانب المعقولية، أي إنها معقولة المعنىٰ، ومشتملة علىٰ مصالح العباد، وأنها بُنيت علىٰ عللٍ ضابطة لتلك الأحكام، حيث: «كانوا يبحثون عن تلك العلل والحكم التي شرعت من أجلها الأحكام، ويجعلون الحكم دائرًا معها وجودًا وعدمًا . . . وسرعة انتقال الذهن من شيء إلىٰ شيء يقدرون به علىٰ تخريج أجوبة المسائل علىٰ أقوال أصحابهم، وأضف إلىٰ كل هذا أنَّ

---

(١) الشرباصي، المدخل لدراسة الفقه الإسلامي، ص٧٧.

(٢) هو إبراهيم بن يزيد بن قيس بن الأسود الكوفي، النخعي، فقيه أهل الكوفة ومفتيها، قال الأعمش: كان صيرفيًا في الحديث، توفي سنة ٩٥هـ تذكرة الحفاظ، ١/ ٧٣.

الآثار والأحاديث كانت عندهم قليلة، ومن أجل هذا كله شاع استعمال الرأي في العراق»[1].

ولعل من أهم الأسباب التي أدت إلىٰ استعمال الرأي في العراق:

١- تأثرهم بطريقة أستاذهم الأول وهو عبد الله بن مسعود، وهو من أصحاب الفقه العمري في الأخذ بالرأي والتوسع فيه.

٢- قلة رواية الحديث في العراق؛ لأنَّه كان موطن الشيعة والخوارج والفتن، وقد كثر وضع الأحاديث فيه؛ مما جعل الفقهاء يحتاطون في قبول نصوص الأحاديث.

٣- تأثر العراق بالمدنية الفارسية واليونانية إلىٰ درجة كبيرة، والمدنية تفتح للتشريع مستجدات ونوازل يحتاج الفقيه فيها إلىٰ دراية كبيرة بقوانين التشريع ومقاصده عندما لا تسعفه النصوص الصريحة فيلزمه الرجوع إلىٰ الأشباه والنظائر.

لكن ما ينبغي أن ننبِّه عليه ونحن في دراستنا السوسيو معرفية والإبستمولوجية لتطور الذهنية الفقهية الاستنباطية وثرائها، أنَّ هذا الثراء المعرفي لم يكن ثراء تضادٍ كما قد يخطر، وهذا يعود إلىٰ طبيعة الفقه ذاتها، والتشريع أساسًا؛ فالنصوص منتهية من حيث دلالتها الظاهرة لكنها غير منتهية من حيث تعبيرها عن فلسفة التشريع وحكمه، وهذا هو الذي ضمن لها الحيوية التشريعية في الوقوف أمام كل التحديات والنوازل، وهنا يظهر فضل المدرسة الرأيوية علىٰ المدرسة الحديثية، وإن كان فضل كل منهما لا ينكر.

ومع ذلك، فالتحليل التاريخي لسيرورة الاجتهاد الفقهي ومناهج التأويل تجعلنا أمام عقلية فقهية استنباطية تجاوزت المساحات، وارتقت عن التطورات المحيطة بالفقيه؛ ذلك أنَّ الملكة الفقهية أورثت كلتا المدرستين مزجًا وارتفاعًا عن البيئات.

وعلىٰ هذا الأساس وجدنا فلسفة أهل الرأي قد أخذت بعد ذلك شكلًا واسعًا ومتطورًا في المدينة، وربما يفوق البيئة العراقية التي نبتت فيها وأينعت.

وخير دليل علىٰ ذلك شيخ مالك الذي لقب بربيعة الرأي، وهو ربيعة بن عبد الرحمن؛ فقد توسَّع في الأخذ بالرأي واستلهام القواعد المقاصدية وفلسفة

---

(١) المرجع السابق، ص٧٨.

التشريع، وهو ما سنراه ماثلًا في تلميذه مالك، وما سيظهر جليًّا بعد ذلك في قواعد هذا المذهب.

وأيضًا، فإنَّ العراقيين لم يقدموا الرأي علىٰ السنَّة الصحيحة[1]، بل كانوا يعملون بها عند ثبوتها، وكان منهم أيضًا من يكره الرأي، ويأخذ بطريقة أهل الحديث؛ كعامر بن شراحيل المعروف بالشعبي[2].

وعند التمعن في كلتا المدرستين نجد أنهما قد اختلفتا حتىٰ في توظيف الاجتهاد بالرأي ذاته، من حيث إنَّ «أكثر الاجتهاد بالرأي عند أهل العراق كانوا يسيرون فيه علىٰ منهاج القياس، وأما الرأي عند أهل الحجاز فكان يسير علىٰ منهاج المصلحة، وقد تبع ذلك أن كثرت التفريعات الفقهية في العراق والإفتاء فيما لم يقع، لاختبار الأقيسة، وذلك ما يسمىٰ الفقه التقديري . . . ولم يوجد ذلك النوع من الفقه في المدينة؛ لأنَّ الأساس كان المصلحة، وهي لا تتحقق إلا في الوقائع، فلا يجيء فيها الفرض والتقدير»[3].

وهذا كلام وجيه لا مراء فيه؛ فقد وجدنا أنَّ الإمام مالكًا، هو الذي أعطىٰ لمفهوم المصلحة بُعدها وحقيقتها في الاستنباط والنظر، ورأينا كيف كان يستنكف من الفقه التقديري ويذمه.

إنَّ هذا التمازج هو الذي أورث بعد ذلك الإمام الشافعي معرفة لمضامين إشكالية الانفصال، وسبل الالتئام بعدها؛ حيث نجد أنَّ تلمذته علىٰ كلتا المدرستين، وتعرفه علىٰ مضامين كل منهاج فيها، هو الذي جعله يقف في كتابه «الرسالة» موقف الوسط الذي يريد أن يثبت الثراء المعرفي لأدوات الاستنباط، وأنَّ كل مدرسة لها اليد الطولىٰ في استثمار هذا العلم الذي ولد كبيرًا، ومنذ ولادته إلىٰ عهد الإمام الشافعي ومن بعده

---

(١) لا بدَّ هنا من التوضيح أنَّ أساس الاختلاف بين المدرستين لم يكن في أصل الاحتجاج بالسنَّة أو قبولها، ولزوم الأخذ بها إن ثبتت، فهذا أمر متفق عليه؛ وإنما ثراء الاختلاف والتناغم والتباين في مقدار توسيع المخيلة الفقهية وتوظيفها في الاستنباط، فمنهم المقل للرأي المكثر للرواية، ومنهم المكثر للرأي المتحفظ في نقل بعض النصوص لضعفها.

(٢) هو عامر بن شراحيل الشعبي، أبو عمرو، من كبار التابعين، ولد بالكوفة، كان آية في الحفظ، فقيهًا، عمل قاضيًا في عهد عمر بن عبد العزيز، توفي سنة ١٠٣هـ. الأعلام للزركلي، ٣/ ٢٥١.

(٣) أبو زهرة، محاضرات في تاريخ المذاهب الفقهية، ص٣٦.

ازداد تطورًا واتساعًا، إلىٰ أن جاء الإمام الشافعي فدشن ولادته، وخلد انتقالها من كمائن الذهن إلىٰ واقع التأسيس العملي والضبط المعرفي شكلًا ومضمونًا وواقعًا.

ولعل كتابه «الرسالة» هو الذي فتح للعقل الأصولي بعد ذلك أرضًا خصبة ما فتئ يفلحها فيستجلي منها ثمار الاستنباط وآليات التأويل، ويتخذ من كل السيرورة التأويلية منذ ظهورها سندًا له في تحديد مسار التأويل والاحتكام إلىٰ معيار الضبط والوسطية التشريعية في الاستنباط والتعامل مع نوازل الأمور ومستجداتها.

وسنرىٰ هذه المعاني في المطلب الموالي الذي سيكون موطن بحث وتحليل، لنأخذ في المبحث الثالث: الإمام الشافعي وإمكانات الائتلاف في تحليل الخطاب.

المطلب الثالث

الإمام الشافعي وإمكانات الائتلاف في تحليل الخطاب

إنَّ الإمام الشافعي يُعد المؤسس الفعلي[1] لقوانين التأويل في اللحظة الحضارية التي كانت تشكل مخاضات معرفية ومنهجية، ولعل أهمها هو ذلك التباين العلمي في مناهج الاستنباط والتأويل بين مدرستي الرأي والحديث، وكيف أخذ تشكله الحقيقي في القرن الثاني، الذي يعتبر عصر التدوين؛ لذلك يمثل عصر التدوين بمثابة عصر تأسيس الأصول في تاريخ الأمة، وهو العصر الذي ينتسب إليه خطاب الإمام الشافعي، والذي شهد صراعًا بين الاتجاهات الفكرية المختلفة حول تأصيل الأصول في كل المجالات المعرفية تقريبًا[2].

ليس خفيًا أن نعتبر هذا العصر بأنَّه عصر التساؤلات المعرفية الكبرى[3]، والاختلافات الخصبة العميقة حول قضايا «العقل والنقل»، و«الرأي والحديث»، إنَّه العصر الذي ظهرت فيه المؤلفات التي شكلت مفصلًا في كل العلوم من حيث تأسيسها وتشكلها، ومن حيث موقعها وتأثيرها وتأثرها؛ فمن رسالة أبي عبيد[4] في مجاز

(١) واضح أنَّه عندما نقول إنَّ الشافعي قد حدَّد الأصول في الفقه، فليس معنىٰ ذلك أنَّه أول من قررها؛ فقد كان العمل جاريًا منذ زمن النبوة والصحابة، لكن هناك فرقًا بين الممارسة لهذه الأصول والتنظير لها، أو انتقال الشيء من الذهن إلىٰ الواقع والتنظير المدون، وهذا شأن كثير من العلوم تكون راكنة في الذهن ثم يأتي من يترجمها بعد ذلك في قالب التدوين.

(٢) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٨: ٢٠٠٧)، ص٢٢.

(٣) ناصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، (مكتبة مدبولي، القاهرة، ط٢: ١٩٩٦)، ص١٥.

(٤) هو معمر بن المثنىٰ التيمي بالولاء، البصري، أبو عبيد النحوي، من أئمة العلم بالأدب واللغة، ولد بالبصرة، ومات فيها، كان إباضيًا، شعوبيًا، من حفاظ الحديث، من مؤلفاته: مجاز القرآن، توفي سنة ٢٠٩هـ الأعلام للزركلي، ٧/ ٢٧٢.

القرآن، إلىٰ معاني القرآن للفراء[1]، ومن موطأ الإمام مالك، إلىٰ رسالة الإمام الشافعي وموسوعته الأم، ثم كتاب سيبويه في النحو، وكتابات ابن المقفع في السياسة والأدب، وغيرها من المؤلفات الفلسفية والكلامية. كلها شكلت خطوات عميقة في بحر المنظومة المعرفية.

وفي حديثنا عن الإمام الشافعي نُحيل لبعض جوانب التباين المعرفي في حسم هذه الإشكالات الكبرىٰ، ولعل أهمها مدرستا أهل الرأي والحديث، اللتان وجد الإمام نفسه تلميذًا علىٰ مشايخهما، وفي الوقت نفسه تشكلان حلبة الصراع علىٰ أحقية التأويل ومنهاجية الاستنباط.

ولعل تلمذة الإمام الشافعي علىٰ مدرسة الكوفة ومدرسة الحجاز هي التي أهلته بعد ذلك لمعرفة خيوط التباين، وأن يقف موقف الوسط في تذليل مصاعب كل مدرسة، وتقريب آليات الاستنباط والتأويل المؤسسة علىٰ كل منهما.

يُعد كتاب «الرسالة» المدونة الأولىٰ في علم التأويل وآليات الاستنباط[2]، كما قرر ذلك عموم أهل السنَّة[3]، وقد شكلت هذه المدونة الفيصل الذي استطاع أن يفك

---

(١) هو يحيىٰ بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي، المعروف بالفراء، إمام الكوفيين، وأعلمهم بالنحو واللغة، كان فقيهًا متكلمًا، ولد بالكوفة، وانتقل إلىٰ بغداد، من مؤلفاته: معاني القرآن، توفي سنة ٢٠٧هـ. الأعلام للزركلي، ٨/ ١٤٥.

(٢) يقول ابن خلدون: «وكان أول من كتب فيه الشافعي ﷺ، أملىٰ فيه رسالته المشهورة، تكلَّم فيها في الأوامر والنواهي والبيان والخبر والنسخ، وحكم العلَّة المنصوصة من القياس، ثم كَتب فقهاء الحنفية فيه، وحققوا تلك القواعد ووسعوا فيها»، مقدمة ابن خلدون، ص٥٤٤.

(٣) لقد تباينت الأقلام حول من حاز قصب السبق في تدوين علم الأصول؛ فمنهم من نسبه إلىٰ أبي حنيفة، يقول محقق كتاب أصول السرخسي أبو الوفا الأفغاني: «وأما أول من صنف في العلم -فيما نعلم- فهو إمام الأئمة وسراج الأمة أبو حنيفة ﷺ؛ حيث بيَّن طرق الاستنباط في كتاب «الرأي» له، وتلاه صاحباه القاضي الإمام أبو يوسف الأنصاري، والإمام الرباني محمد بن الحسن الشيباني، رحمهما الله، ثم الإمام محمد بن إدريس الشافعي، ﷺ، صنف رسالته» مقدمة محقق أصول السرخسي، ١/ ٣. لكن هذه النسبة عارية عن الدليل والشواهد الثابتة، التي تفيد نسبته للإمام الشافعي في كتابه الرسالة الموجود، وادعت الشيعة الإمامية: أنَّ أول من دون أصول الفقه، وفتح بابه وفتق مسائله، الإمام أبو جعفر محمد الباقر بن علي زين العابدين، وجاء من بعده جعفر الصادق، قال آية الله السيد الصدر: «واعلم أنَّ أول من أسس أصول الفقه، وفتح بابه، وفتق مسائله، الإمام أبو جعفر محمد الباقر، ثم من بعده ابنه الإمام =

الشفرة التي حالت دون تقارب مدرستي الرأي والحديث؛ ليصل الشافعي بعد ذلك الحلقة المفقودة في السلسلة التي انسجمت عليها المنظومة التأويلية فيما بعد علىٰ اختلاف مدارسها وتباين طروحاتها؛ حيث إنَّ: «مذهب الشافعي ينحو إلىٰ الجمع والتوفيق بين مذهب أهل الحديث الذي سار عليه مالك، ومذهب أهل الرأي الذي أخذ به أبو حنيفة، ويُعد الشافعي مؤسس علم أصول الفقه، الذي يرسم المناهج وينظمها لاستخراج الأحكام من أدلتها، ويحرر طرق الاجتهاد»[1].

يعود فضل التوفيق الذي لعبته مدونة الرسالة بين المدرستين إلىٰ أنَّ الشافعي مرَّ بظروف مكَّنته من معرفة حاصفة بهما، وقد استفاد من هذه الظروف التي بيَّنت له مكامن التباين، ولعل ذلك يرجع لسببين:

الأول: أنَّه كان ملمًّا بالمدرستين؛ مدرسة الحديث والرأي، وعالمًا بمواطن القوة والضعف فيهما، فقد نشأ الشافعي في مكة، وتفقه علىٰ علماء الحديث من أهلها، مثل سفيان بن عيينة[2]، ثم رحل إلىٰ المدينة المنورة، فتفقه علىٰ إمام الحديث مالك، ولما اشتد ساعده رحل إلىٰ العراق، ودرس فقه مدرسة الرأي في كتب محمد بن الحسن وغيره.

فأهل الرأي وما كانوا عليه من قوة في النظر والجدل، وإن كانوا علىٰ قلة من رواية الحديث؛ لشيوع الوضع في الحديث بالعراق، فكانوا يحتاطون في الرواية ويعتنون باستنباط المعاني من النصوص لبناء الأحكام عليها، فأكثروا من القياس ومهروا فيه، كل هذا استفاد منه الإمام الشافعي.

الثاني: أمام هذا التكوين المزدوج، رأىٰ الإمام الشافعي بعد معاشرته لقوانين

= جعفر، وقد أمليا علىٰ أصحابهما قواعده، وجمعوا من ذلك مسائل، رتبها المتأخرون علىٰ ترتيب المصنفين فيه، بروايات مستندة إليهما متصلة الإسناد»، دروس في علم الأصول، ج١/ص٥١. وقد تصدر الإمام أبو زهرة ليرد هذه المزاعم العارية عن دليل صحيح أو برهان ثابت، انظر: أصول الفقه لأبي زهرة، ص١٥-١٤.

(١) كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ٣/ ٢٩٣.

(٢) هو سفيان بن عيينة بن ميمون الهلالي الكوفي، أبو محمد، محدث الحرم المكي، من الموالي، ولد بالكوفة، وسكن مكة وتوفي بها، كان حافظًا فقيهًا، من مؤلفاته: الجامع في الحديث، توفي سنة ١٩٨هـ. الأعلام للزركلي، ٣/ ١٠٥.

التأويل، أنَّ الناس في حاجة إلىٰ ضابط وقانون في الاستنباط، بعد امتلاكه المقدرة علىٰ صياغة هذا القانون، فقد استفاد من آليات المناظرة والحجاج، وقواعد الترتيب المنطقية، إضافة إلىٰ تمكنه من لغة العرب؛ فقد عُد إمامًا مبرزًا في ذلك[1]، وتاريخ الأخبار والمناقب يشهد بذلك[2].

وهنا يذكر الرازي أنَّ: «الناس كانوا قبل زمان الشافعي فريقين: أصحاب الحديث وأصحاب الرأي، أما أصحاب الحديث فكانوا حافظين لأخبار رسول الله ﷺ، إلا أنهم كانوا عاجزين عن النظر والجدل، وكلما أورد عليهم أحد من أصحاب الرأي سؤالًا أو إشكالًا بقوا في أيديهم عاجزين متحيرين، وأما أصحاب الرأي فكانوا أصحاب النظر والجدل، إلا أنهم كانوا عاجزين عن معرفة الآثار والسنن، وأما الشافعي فكان عارفًا بسنَّة رسول الله ﷺ، محيطًا بقوانينها، وكان عارفًا بآداب النظر والجدل قويًا فيه، وكان فصيح الكلام، قادرًا علىٰ قهر الخصوم بالحجة الظاهرة، وآخذًا في نصرة أحاديث رسول الله ﷺ، وكل من أورد عليه سؤالًا أو إشكالًا أجاب عنه بأجوبة شافية كافية فانقطع بسببه استيلاء أهل الرأي علىٰ أصحاب الحديث، وسقط رفعهم»[3].

هذه المبررات تجعلنا نقف بعد قليل علىٰ صنيع الإمام الشافعي في الرسالة وإمكانات الائتلاف التي ندب نفسه لها، نرىٰ ذلك في مطلبين:

الأول: كتاب الرسالة وإشكالات التأويل.

الثاني: إمكانات الائتلاف في تحليل الخطاب.

---

(١) مصطفىٰ سعيد الخن، دراسة تاريخية للفقه وأصوله، (الشركة المتحدة للتوزيع، ط١: ١٤٠٤هـ/ ١٩٧٤م)، ص١٦٧.

(٢) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ١٧/ ٣٠٠.

(٣) فخر الدين الرازي، مناقب الإمام الشافعي، ص١٢٤.

الفرع الأول

كتاب الرسالة وإشكالات التأويل

إنَّ الدافع المباشر الذي ذكرته بعض نسخ الرسالة[1] في تأليف الرسالة من طرف الإمام الشافعي، هو أنَّ عبد الرحمن بن مهدي[2] كتب إلىٰ الشافعي وهو شاب أن يضع له كتابًا فيه معاني القرآن، ويجمع قبول الأخبار فيه، وحجة الإجماع، وبيان الناسخ والمنسوخ من القرآن والسنَّة؛ فوضع له كتاب الرسالة[3].

وقد ذكرت الروايات أنَّ الشافعي أعاد تأليفها مرة أخرىٰ[4]، وزاد فيها بعض الشيء، فبعد أن انتهىٰ من خطبة الكتاب التي أجمل فيها أحوال الناس من أهل كتاب وغيرهم، ختم خطبة المقدمة بقوله: «فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله جلَّ ثناؤه الدليل علىٰ سبيل الهدىٰ فيها»[5]، بعدها مباشرة استهلَّ حديثه بسؤال مفاده «باب كيف البيان؟».

البيان هو النافذة التي دخل بها الشافعي إلىٰ الإجابة عن إشكالات التأويل، والمقدمة التي قرر بها مباحث الأصول؛ فالبيان هو جوهر أصول الفقه وقوامه.

---

(١) ما ينبغي أن يعلم أنَّ الشافعي لم يسم الرسالة بهذا الاسم؛ وإنما يسميها الكتاب، أو يقول: «كتابي»، أو «كتابنا»، أو «جماع العلم»، وانظر الرسالة رقم (٩٦، ٤١٨، ٤٢٠، ٥٧٣، ٦٢٥، ٧٠٩، ٩٥٣)، والذي يظهر أنها سميت «الرسالة» في عصره بسبب إرساله إياها لعبد الرحمن بن مهدي.

(٢) هو عبد الرحمن بن مهدي بن حسان العنبري البصري اللؤلؤي، أبو سعيد، من كبار حفاظ الحديث، حدث ببغداد، ولد وتوفي في البصرة، قال الشافعي: «لا أعرف له نظيرًا في الدنيا»، توفي سنة ١٩٨هـ. الأعلام للزركلي، ٣/ ٣٣٩.

(٣) الإمام الشافعي، الرسالة، تحقيق وشرح: أحمد شاكر، (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان)، ص٧٢.

(٤) الرازي، مناقب الإمام الشافعي، ص٥٧.

(٥) المصدر نفسه، ص٢٠.

والجدير بالذكر هنا أنَّ الشافعي لم يأت علىٰ كل الأصول والنظريات التأويلية التي تبنَّاها في كتاب الرسالة؛ بل إنَّ ذلك يظهر في اجتماع كل مدوناته بداية من الأم، إضافة إلىٰ كتبه الخاصة ببعض القواعد والمسائل؛ فأصول الشافعي واختياراته ثم تعامله مع المدرستين كل ذلك يظهر في كتبه: الرسالة، والأم، وإبطال الاستحسان، إضافة إلىٰ كتابه أحكام القرآن.

وهنا نأتي إلىٰ ما قرره في الرسالة والموضوعات التي طرق بابها، باعتبار الرسالة المدونة الأصولية التي انقدحت فيها قريحة الشافعي. فقد طرح الشافعي في كتابه الأصول التي يعتمدها المجتهد في التأويل وتحليل الخطاب، وعلىٰ هذه المصادر دار قوام الكتاب.

الفـرع الثاني

المصادر الأصولية في آلية التأويل والاجتهاد

يصرح الشافعي بأنَّ المصادر الأصولية في الاجتهاد لا تخرج عن أربعة مصادر؛ الكتاب والسنَّة والإجماع والقياس، يصرح بذلك عند حديثه عن حقيقة العلم وما يعتد به: «علىٰ أن ليس لأحد أبدًا أن يقول في شيء حل ولا حرم إلا من جهة العلم، وجهة العلم الخبر في الكتاب أو السنَّة أو الإجماع أو القياس»[1]. وهنا سنطرق الحديث عن أهم الإشكالات التي أزاحها الشافعي تجاه هذه المصادر، وكذلك المصادر التي لم يعترف بها، والتي تُعد ركنًا ركينًا عند مدرسة أهل الرأي.

أولًا: الكتاب:

يُعد المصدر الأول عند عموم الفقهاء والأصوليين، علىٰ اختلاف مدارسهم، والإمام الشافعي يطرح بعض المسائل التي تتعلق به حتىٰ يتخذ بعض المواقف مما تبنته مدرسة الرأي، وكان مخالفًا لنظرته فيها.

١- الكتاب واللسان العربي:

يطرح الشافعي في الرسالة مسألة عربية القرآن، ويدافع عنها خلافًا لما استقر عليه الرأي؛ حيث إنَّ الألفاظ التي يقال بأنها غير عربية هي عربية في الواقع، وأنَّ القائلين بغير هذا جهلوا هذه الألفاظ من أساسها فتوهموا أعجميتها، فيعلق المسألة علىٰ اتساع لغة العرب وأنَّه لا يحيط بها إلا نبي، يشير إلىٰ ذلك قائلًا: «ولعل من قال إنَّ في القرآن غير لسان العرب وقبل ذلك منه، ذهب إلىٰ أنَّ من القرآن خاصًا يجهل بعضه بعض العرب، ولسان العرب أوسع الألسنة مذهبًا، وأكثرها ألفاظًا، ولا نعلمه يحيط

---

(١) الإمام الشافعي، الرسالة، ص٣٩.

بجميع علمه إنسان غير نبي»[1].

إنَّ هذا الموقف يقودنا إلىٰ المنحىٰ التلفيقي الذي اتخذه الشافعي وسطًا بين رأيين؛ أحدهما: يقول بوجود بعض الألفاظ في الكتاب، وهو اتجاه كثير من مفسري التابعين، وعلىٰ رأسهم الصحابي الجليل ابن عباس[2]، والاتجاه الثاني: الذي ينكر تمامًا وجود ذلك في القرآن لا علىٰ وفق نظرية الشافعي؛ بل علىٰ أساس أنَّ وجود الأجنبي في القرآن يتناقض مع وصفه بأنَّه عربي مبين.

أما وسطية الشافعي فتنطلق من أنَّ الألفاظ التي هي محل خلاف بين عربيتها وعدمه، إنما اجتمعت عليها اللغات دون أن يكون هناك اقتباس من إحدىٰ هذه اللغات؛ فكل لغة موجودة فيها هذه الألفاظ، ليبقىٰ اللسان العربي نقيًا خالصًا.

إنَّ الشافعي وقف علىٰ البراهين التي يعزز بها موقفه الوسطي التلفيقي بين الرأيين، ثم أخذ بعد ذلك يرتب علىٰ هذه النظرية بعض الخلافات التي وقف بها ضد مدرسة الرأي، ولعل من أهمها مسألة جواز القراءة في الصلاة بغير لغة العرب. يؤكد الشافعي أنَّ صحة الصلاة لا تكون إلا بقراءة الفاتحة، فقد ذهب خلاف ما أقرَّه أبو حنيفة من جواز قراءة الفاتحة بالفارسية لمن لا يقدر علىٰ قراءتها بالعربية[3].

إنَّ عربية القرآن المجيد التي دافع عنها الشافعي بغض النظر عن أهم الثمرات الفقهية التي تترتب عنها، قد أعيدت بحدة في عهد الباقلاني، وانتصر لموقف الشافعي، لا من حيث النظر إلىٰ الترتب الفقهي بقدر ما هي حملة مسعورة في عصره ضد النظم القرآني ذاته والتشكيك في إعجازه، ويظهر هذا جليًّا في عصرنا في الخطاب الحداثي الذي يستند علىٰ المناهج اللسانية اللغوية الغربية في قراءة النص الديني إما لقصور في المناهج التأويلية العربية أو تحت فلسفة الغالب والمغلوب.

فقد تنبَّه الباقلاني إلىٰ ذلك قديمًا وهو ينتصر لموقف الشافعي؛ حيث يقرر أنَّ دفاعه عن عربية القرآن: «لئلا يقولوا إنَّ مُنزله ومورده عجز عن إيراده ونظمه علىٰ هذا الحد

---

(١) المصدر السابق، ص٤٢.

(٢) الطبري أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: محمود محمد شاكر، (دار المعارف، مصر، ط٤: ١٩٦٩م)، ١/ ١٣-١٤.

(٣) علاء الدين الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٢)، ١/ ١١٣.

من البلاغة بلسان واحد، وأنَّه محتاج في ترتيبه والكشف عن معناه إلىٰ الاستعانة بلسان العجم، ولو كان عالمًا بوجوه النظم وكثرة الاتساع والانبساط والقدرة علىٰ نظم اللسان العربي لما احتاج إلىٰ خلطه والاستعانة في نظمه بلسان أعجمي، ليكون ذلك شبهة لهم في القدح في إعجاز القرآن»[1].

ولا يمكن الربط بين موقف أبي حنيفة من جواز القراءة بالفارسية ومسألة الإعجاز، وإنما استدعىٰ الحديث عنها والتنبيه عليها في هذا الموطن ما للكتاب من علاقة بطرح هذه الإشكالات؛ وإلا فخلاف الشافعي مع أبي حنيفة، لا يعدو أن يكون خلافًا فقهيًا لا علاقة له بهذه الوشائج.

٢- دلالة الكتاب بين العموم والخصوص:

ينطلق الشافعي من مسلَّمة عربية القرآن واتساع اللسان العربي إلىٰ أنَّ الكتاب فيه كشف لكل الوقائع والمشكلات، ويتسع للإجابة عن كل النوازل والمستجدات: «فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله جلَّ ثناؤه الدليل علىٰ سبيل الهدىٰ فيها»[2].

تأتي هذه المسلمة من وراء العموم الدلالي الذي يستند عليه الشافعي؛ حيث يقرر قائلًا: «وإنما بدأت بما وصفت من أنَّ القرآن نزل بلسان العرب دون غيره؛ لأنَّه لا يعلم من إيضاح جُمل عِلم الكتاب أحدٌ جَهِل سَعَةَ لسان العرب وكثرة وجوهه، وجِماع معانيه وتفرقها، وَمَنْ عَلِمه انتفتْ عنه الشُّبه التي دخلت علىٰ مَنْ جَهِل لسانها»[3].

وهنا يظهر الربط الوثيق لدىٰ الشافعي بين دلالة الكتاب العمومية، وبين اتساع النص القرآني في الإجابة عن المستجدات والنوازل من جهة، وبين طرائق الدلالة الثرية التي ترد فيها النصوص بين العموم والخصوص من جهة أخرىٰ؛ حيث يلخص هذه الطرائق بقوله: «فإنما خاطب اللهُ بكتابه العربَ بلسانها، علىٰ ما تعرف من

---

(١) أبوبكر الباقلاني، التقريب والإرشاد، تحقيق: عبد الحميد أبو زنيد، (مؤسسة الرسالة، ط١: ١٤١٣هـ)، ٣٠١/١.

(٢) الإمام الشافعي، الرسالة، ص٢٠.

(٣) المصدر نفسه، ص٥٠.

معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساعُ لسانها. وأنَّ فِطرته أن يخاطب بالشيء منه عامًّا ظاهرًا يُراد به العامُّ الظاهر، ويُستغنىٰ بأول هذا منه عن آخره، وعامًّا ظاهرًا يُراد به العامُّ ويدخله الخاصُّ، فيُستدل علىٰ هذا ببعض ما خُوطب به فيه، وعامًّا يُراد به الخاصُّ، وظاهرًا يُعرف من سياقه أنَّه يُراد به غيرُ ظاهره؛ فكل هذا موجودٌ عِلمُه في أول الكلام أو وسطه أو آخره. وتبتدئ الشيء من كلامها يُبِين أوَّلُ لفظها منه عن آخره. وتبتدئ الشيء من كلامها يُبِين آخرُ لفظها منه عن أوّله.

وتكلَّمُ بالشيء تعرِّفه بالمعنىٰ دون الإيضاح باللفظ، كما تعرِّف الإشارةُ، ثم يكون هذا عندها من أعلىٰ كلامها؛ لانفراد أهل عِلمِها به، دون أهل جهالتها. وتسمي الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة، وتسمي بالاسم الواحد المعاني الكثيرة»[1].

سنأتي لهذا النظر الحصيف من طرق الدلالة لدىٰ اللغة عند الشافعي فيما بعد، لنخلص بأنَّ الشافعي قد استند علىٰ طرق الدلالة وسعتها في بيان الخطاب؛ اكتفاءً بالمصادر الأربعة للتشريع دون غيرها من المصادر التي اعتمدتها مدرسة الرأي من الاستحسان والمصالح المرسلة؛ لأنَّ سعة اللغة تنفي دخول غير النص بسعة دلالاته، وتغني عن باقي المرجعيات والعلامات التأويلية، لكن مع ذلك فإنَّ الاختلاف في مشروعية هذه المصادر من عدمها راجعٌ إلىٰ تحقيق المناط والتصور المعرفي المختلف بين المدرستين، وسنعرض لهذه الإشكالات لاحقًا.

٣- دلالة الكتاب بين الوضوح والخفاء:

تتفرع علىٰ مسألة ظنية العموم في نظر الشافعي، بالنظر إلىٰ قيام الدلالة بحمولتها التأويلية علىٰ منطق الخفاء والوضوح، فالظن ظاهر في خفاء النص، فهو داخل في دائرة المجمل الذي يحتاج إلىٰ تفسير وبيان، وهنا تدخل السنَّة في المقام الرفيع الذي لا يقل مستوىٰ عن النص القرآني لحلِّ غامض الكتاب وبيان مجمله وتخصيص عامه.

يؤكد ذلك بقوله: «ولا يقال بخاصٍ في كتاب الله ولا سنته إلا بدلالة فيهما أو بواحدٍ منهما، ولا يقال بخاص حتىٰ تكون الآية تحتمل أن يكون أريد بها ذلك

---

(١) المصدر السابق، ص٥١.

الخاص، فأما ما لم تكن محتملة له فلا يقال فيها بما لم تحتمل الآية»[1].

هنا تظهر حدة الخلاف والتباين بين الشافعي وأبي حنيفة حول تخصيص القرآن بالسنَّة، حيث ينفي ذلك أبو حنيفة؛ لأنَّ عموم القرآن قطعي وخاص السنَّة ظني فلا يرد الظن علىٰ القطع عكس ما يقر الشافعي.

ثانيًا: السنة:

السنَّة هي المصدر الثاني في التشريع عند كل المدارس الفقهية والعقدية، وقد نظر الشافعي إلىٰ السنَّة من عدة أطر ومناح نجملها في الآتي:

١- الكتاب أصل مشروعية السنة:

لم يثر الخلاف حول مصدرية السنَّة في التشريع بين مدرستي الرأي والحديث، وإنما الخلاف قد أثير حول قبول بعض المرويات خاصة مع استشراء الوضع في الأمصار؛ لهذا كان هناك من أصحاب الرأي من يعتقد بأنَّ في الكتاب غنية عن بعض المرويات التي لا نعرف قطعية ثبوتها أو حتىٰ ظنيتها، إضافة إلىٰ صنيع بعض الصحابة مع كثير من المرويات التي لم يسلموا بها لتعارضها مع الكتاب.

كل هذه المبررات استمد منها أصحاب الرأي موقفهم من بعض المرويات؛ لهذا حرصوا علىٰ عدم ضمها في آليات الموازنة في أثناء التأويل والاستدلال، كما هو صنيع الحنفية مع العام والخاص.

أمام هذه النظريات وقف الشافعي موقف الناقد لمنزلة السنَّة من الكتاب؛ حيث لم يكتف فقط بجعلها شارحةً ومبيّنة بقدر ما تقف ندًّا مع الكتاب: «علىٰ إدماجها في أنماط الدلالة وإدخالها جزءًا جوهريًا في بنية النص القرآني. وهكذا تتعلق السنَّة بالكتاب من ثلاثة أوجه؛ الأول: التشابه الدلالي، وهو تشابه يعتمد علىٰ تكرار السنَّة للخطاب القرآني، الثاني: علاقة التفسير والبيان، كما في تخصيص العام وتفصيل المجمل، والتعلق الثالث: انفرادها بالتشريع بوصفها نصًّا مستقلًّا، وإن كان يستمد حجيته النصية من دوالٍ في الكتاب نفسه»[2].

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٠٧.

(٢) نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص٨١.

٢- السنَّة بين أهل الرأي والحديث:

لقد رأينا من لدن الصحابة كيف تبدت تبدت لهم مدرستان؛ إحداهما تجنح إلىٰ النص لا تخرج عنه، والأخرىٰ تلتمس من الرأي تعبيرًا عن كثير من المشكلات التي ضنت النصوص بالإجابة عنها نصًا وظاهرًا، ثم ظهرت بعد ذلك حدة الصراع بين المدرستين في عصر التابعين والأيمة المجتهدين، وقد رأينا كيف كان موقف المدرستين من السنَّة موحدًا، لكن مكامن التباين بينهما تتمثل في مدىٰ الأخذ بالرواية لانتشار الوضع.

يعبر عن هذه الظروف والأجواء ولي الله الدهلوي[١] بعد أن ذكر أهل الحديث قائلًا: «وكان بإزاء هؤلاء في عصر مالك وسفيان، وبعدهم قوم لا يكرهون المسائل، ولا يهابون الفتيا ويقولون: علىٰ الفقه بناء الدين، فلا بدَّ من إشاعته، ويهابون رواية حديث رسول الله ﷺ والرفع إليه حتىٰ قال الشعبي: علىٰ من دون النبي ﷺ أحب إلينا، فإن كان فيه زيادة أو نقصان كان علىٰ من دون النبي ﷺ.

وقال إبراهيم أقول: قال عبد الله، وقال علقمة أحب إلينا، وكان ابن مسعود إذا حدث عن رسول الله ﷺ تربد وجهه، وقال: هكذا أو نحو هكذا . . . . وذلك أنَّه لم يكن عندهم من الأحاديث والآثار ما يقدرون به علىٰ استنباط الفقه علىٰ الأصول التي اختارها أهل الحديث، ولم تنشرح صدورهم للنظر في أقوال علماء البلدان وجمعها والبحث عنها، واتهموا أنفسهم في ذلك، وكانوا اعتقدوا في أئمتهم أنهم في الدرجة العليا من التحقيق، وكانت قلوبهم أميل شيء إلىٰ أصحابهم كما قال علقمة: هل أحد منهم أثبت من عبد الله؟

وقال أبو حنيفة: إبراهيم أفقه من سالم، ولولا فضل الصحبة لقلت: علقمه أفقه من ابن عمر، وكان عندهم من الفطانة والحدس وسرعة انتقال الذهن من شيء إلىٰ شيء ما يقدرون به علىٰ تخريج جواب المسائل علىٰ أقوال أصحابهم . . . فمهدوا الفقه علىٰ قاعدة التخريج»[٢].

---

(١) هو أحمد بن عبد الرحيم الفاروقي، أبو عبد العزيز، الملقب شاه ولي الله، فقيه حنفي، محدث، من أهل دهلي بالهند، له الفضل في انتشار الحديث بالهند، من مؤلفاته: حجة الله البالغة، توفي سنة ١١٧٦هـ الأعلام، ١/١٤٩.

(٢) شاه ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة، تحقيق: سيد سابق، (دار الكتب الحديثة، القاهرة)، ص٣٢٠.

وقد ترتب علىٰ ذلك أنَّ أهل الرأي يرفضون الأخذ بالأحاديث الضعيفة، أما أهل الحديث فقد قبل بعضهم الأخذ بها إذا لم يقم دليل وضعها.

لما جاء الإمام الشافعي تقاربت الهوة بين الاتجاهين، وأخذ موقفًا وسطًا فلم يأخذ بمسلك أهل الحديث في قبولهم لكل الأخبار ما لم يقم دليل علىٰ كذبها، ولم يسلك مسلك أهل الرأي في توسيع نطاق الرأي؛ بل ضبط قواعده، وهكذا ظهر صنيعه مع الحديث المرسل حيث وقف موقفًا وسطًا بين اتجاهين؛ أحدهما يقول به مطلقًا، والآخر يرفضه مطلقًا.

فهو: «يأخذ بالمرسل الذي ينتهي إلىٰ كبار التابعين إذا أسند مرسل ذلك التابعي أو قوي بمرسل مقبول أو قول صحابي أو فتوىٰ جماعات من العلماء»[1]. يقرر هذا المعنىٰ في كتابه قائلًا: «يُحكم بالكتاب والسنَّة المجتمع عليها الذي لا اختلاف فيها، فنقول لهذا: حكمنا بالحق في الظاهر والباطن، ويُحكم بالسنَّة قد رُويت من طريق الانفراد لا يجتمع الناس عليها، فنقول: حكمنا بالحق في الظاهر؛ لأنَّه قد يمكن الغلط فيمن روىٰ الحديث، ونحكم بالإجماع ثم القياس وهو أضعف من هذا، ولكنها منزلةُ ضرورةٍ؛ لأنَّه لا يحل القياس والخبر موجود»[2].

رغم وسطية الشافعي بين المدرستين؛ إلا أنَّ ميله إلىٰ أهل الحديث أقرب منه إلىٰ أهل الرأي، ويظهر ذلك جليًا في تقديم الخبر الضعيف علىٰ القياس الصحيح في كثير من الأحيان.

ثالثًا: الإجماع:

يفرق الإمام الشافعي بين الإجماع المعتمد علىٰ المرويات الحديثية، أي السنَّة المتواترة، وبين الإجماع علىٰ اجتهاد الفقهاء، ويجعله في المرتبة الثالثة بعد الكتاب والسنَّة، يصرح بذلك في قوله: «فقال لي قائل: قد فهمتُ مذهبك في أحكام الله ثم أحكام رسوله، وأنَّ من قَبِلَ عن رسول الله فعن الله قَبِلَ، بأنَّ الله افترضَ طاعة رسوله، وقامت الحجةُ بما قلتَ بأن لا يحلَّ لمسلم عَلِمَ كتابًا ولا سنَّة أن يقول بخلاف

---

(١) أبو زهرة، الشافعي حياته وعصره، وآراؤه الفقهية، ص٢٣٤.

(٢) الإمام الشافعي، الرسالة، ص٥٩٨.

واحدٍ منهما، وعلمتُ أنَّ هذا فرضُ الله، فما حجَّتُك في أن تَتْبَعَ ما اجتمع الناسُ عليه مما ليس فيه نصُّ حكمٍ لله ولم يحكوه عن النبي؟، أتزعم ما يقول غيرُك أنَّ إجماعهم لا يكون أبدًا إلا علىٰ سنَّة ثابتة وإن لم يحكوها؟، فقلت له: أما اجتمعوا عليه فذكروا أنَّه حكايةٌ عن رسول الله، فكما قالوا، إن شاء الله.

وأما ما لم يحكوه، فاحتمل أن يكون قالوا حكايةً عن رسول الله، واحتمل غيره، ولا يجوز أن نَعُدَّه له حكايةً؛ لأنَّه لا يجوز أن يحكي إلا مسموعًا، ولا يجوز أن يحكي شيئًا يُتوهَّم، يمكن فيه غير ما قال. فكنَّا نقول بما قالوا به اتباعًا لهم، ونعلم أنهم إذا كانت سنن رسول الله لا تَعْزُبُ عن عامَّتهم وقد تَعْزُبُ عن بعضهم، ونعلم أنَّ عامَّتهم لا تجتمع علىٰ خلافٍ لسنَّة رسول الله ولا علىٰ خطأ، إن شاء الله»[1].

وبهذا يصر الشافعي علىٰ ضم الإجماع ضمن المصادر، بل يجعله مرادفًا للسنَّة من حيث الحجية، يؤكد ذلك في حديثه عن وجوه العلم؛ حيث يحصرها في خمسة أوجه؛ أولها: المتواترات، وثانيها: ما يحتمل التأويل من النصوص، ولا ينقل عن ظاهرها إلا بإجماع، أو ليس ثمة إجماع علىٰ ظاهرها، والوجه الثالث: من وجوه العلم هو الإجماع، وهو: «ما اجتمع المسلمون عليه، وحكوا عمن قبلهم الاجتماع عليه، وإن لم يقولوا هذا بكتاب ولا سنَّة، فقد يقوم عندي مقام السنَّة المجتمع عليها؛ وذلك أنَّ اجتماعهم لا يكون عن رأي؛ لأنَّ الرأي إذا كان تفرق فيه . . . والإجماع حجة علىٰ شيء؛ لأنَّه لا يمكن فيه الخطأ»[2].

وقد كان هاجس الشافعي كله في ترسيم هذا المصدر وجعله أساسًا في التشريع، هو البحث عن مصادر اليقين والحجة التي تنبني عليها الأحكام.

رابعًا: القياس / الاجتهاد:

أول من تكلم في القياس ضابطًا لقواعده، هو الإمام الشافعي؛ فقد كان الفقهاء قبله وفي عصره يتكلمون في الرأي لكن من دون ضابط يقف فيصلًا بين صحيحه وسقيمه، فقد كانوا يعتمدون علىٰ الملكة التي اكتسبوها من أسلافهم، ونظرًا لخبرتهم

---

(١) المصدر السابق، ص٤٧٠.

(٢) الإمام الشافعي، جماع العلم، ضمن «الأم»، ١/ ٢٥٥.

بعادة التشريع عزهم ذلك أن ينظروا في بيان الرأي وتفصيل حدوده وأسسه، حتىٰ جاء الشافعي فحدد قوانين الاجتهاد، وجعلها ملخصة في القياس، وإن كان هذا التحديد فيه قصر لسعة الاجتهاد الذي يتسع للقياس ولغيره كما سيأتي.

لم يحدد الشافعي للقياس تعريفًا بالحد أو الرسم، لكنه مثَّل له في أثناء معالجته لفروع الأحكام، وأشار كذلك إلىٰ تقسيماته وشروطه، وهذه خلاصة ما ذكره عنه:

١- مشروعية القياس وحديث التأسيس:

ينطلق الشافعي في تعرفه علىٰ قواعد القياس وآلياته، وقبل ذلك علىٰ تأسيسه ومشروعيته، بالنظر إلىٰ المقدمتين اللتين دبج بهما حديثه عن القياس:

المقدمة الأولىٰ:

أنَّ كل حادثة ونازلة إلا وللشارع الحكيم فيها حكم، سواء بنص أو إشارة أو دلالة، والدلالة لا تكون إلا بالاجتهاد والاستنباط الذي يتضح في إلحاق الأشباه بالأشباه، والأمثال بالأمثال، وهذا هو القياس، وبهذه المقدمة نجده يحصر القياس في الاجتهاد، وأنهما وجهان لعملة واحدة، وفي هذا المعنىٰ يقول: «قال: فما القياس أهو الاجتهاد أم هما متفرقان؟ قلت: هما اسمان لمعنىٰ واحد، قال: فما جماعهما؟، قلت: كل ما نزل بمسلم ففيه حكمٌ لازم، أو علىٰ سبيل الحق فيه دلالةٌ موجودة، وعليه إذا كان فيه بعينه حكمٌ: اتباعه، وإذا لم يكن فيه بعينه طُلِبَ الدلالةُ علىٰ سبيل الحق فيه بالاجتهاد، والاجتهادُ القياسُ»[1]، من هذا البيان يرتب بعد ذلك الشافعي أسس الاستنباط وأنها لا تخرج عن القياس، لينفي المصادر التي كانت محلَّ قبول لدىٰ مدرسة الرأي مثل الاستحسان والمصالح المرسلة والعرف، فيقف كعادته ضد هذه المصادر انطلاقًا من الفلسفة التشريعية التي اتخذها معيارًا في الاجتهاد، فما كان عن طريق القياس قلنا به، وما كان خارجًا عنه فإنَّ صاحبه لا محالة واقع في الإثم؛ لأنَّ القياس في نظره متفرع عن النص كتابًا وسنَّة، فهو فرع عنهما، وليس مستقلًا في التشريع، فكل اجتهاد لا يدخل تحت النص إما بتأويل الظاهر، أو بترتيب الشبه بالقياس والمثل فهو التشهي والتلذذ والرأي المذموم.

(١) الإمام الشافعي، الرسالة، ص٤٧٧.

يعبِّر عن هذه المعاني بقوله: «ولا يجوز أن يقال لفقيهٍ عدلٍ غير عالمٍ بقِيَمِ الرقيق: أَقِمْ هذا العبدَ ولا هذه الأمةَ، ولا إجارةَ هذا العاملِ؛ لأنَّه إذا أقامه علىٰ غير مثالٍ بِدِلالةٍ علىٰ قيمته كان متعسِّفًا، فإذا كان هذا هكذا فيما تَقِلُّ قيمتُه من المال، ويَيْسُرُ الخطأ فيه علىٰ المُقام له، والمُقام عليه؛ كان حلالُ الله وحرامُه أولىٰ أن لا يقال فيهما بالتعسُّف والاستحسان؛ وإنما الاستحسان تلذذٌ، ولا يقول فيه إلا عالمٌ بالأخبار عاقلٌ للتشبيه عليها.

وإذا كان هذا هكذا؛ كان علىٰ العالم أن لا يقول إلا من جهة العلم -وجهةُ العلم الخبرُ اللازم- بالقياسِ بالدلائل علىٰ الصواب، حتىٰ يكون صاحب العلم أبدًا متَّبعًا خبرًا وطالبَ الخبر بالقياس، كما يكون متَّبِعَ البيت بالعيان، وطالبَ قصدَه بالاستدلال بالأعلام مجتهدًا، ولو قال بلا خبرٍ لازمٍ وقياسٍ كان أقربَ من الإثم مِن الذي قال وهو غيرُ عالمٍ، وكان القول لغير أهلِ العلم جائزًا، ولم يجعل اللهُ لأحدٍ بعدَ رسول الله أن يقول إلا من جهة علمٍ مضىٰ قبلَه، وجهةُ العلم بعد الكتاب والسنَّة والإجماع والآثار، وما وصفتُ من القياس عليها، ولا يقيس إلا من جَمَعَ الآلةَ التي له القياسُ به»[1].

المقدمة الثانية:

يتعرض الشافعي في هذه المقدمة، وهو يؤسس للقياس من حيث مشروعيته، ومن حيث حدوده ومجالاته، إلىٰ أنَّ العلم بأحكام الشرع قسمان[2]:

١- علم إحاطة يتناول الظاهر والباطن؛ فالعالم به يعلم أنَّه الحق فيما ظهر وفيما بطن، وهذا علم يقيني لا يسع أحدًا أن يشك فيه.

٢- علم في الظاهر، والحقيقة التي اختص الله بعلمها مغيبة عنه لا يسعه أن يعلمها علىٰ التحقيق، وهذا علم يكون علىٰ طريق الترجيح والظن لا علىٰ طريق الجزم والقطع الذي لا يعتريه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

فالعلم بالأحكام علىٰ النحو الأول يكون باثنين؛ بنص الكتاب وبنص السنَّة

---

(١) المصدر السابق، ص٥٠٨.

(٢) المصدر نفسه، ص٤٨٢.

المتواترة، أما العلم الذي يكون في الظاهر فيكون بخبر الآحاد، والإجماع، والقياس، فالعلم بهذه الأمور الثلاثة علم بالظاهر، وليس للعالم أن يدعي أنَّه الواقع ونفس الأمر.

وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة إلىٰ القياس؛ فإنَّ الشافعي يفترض بأنَّ اختلاف المجتهدين يكون ممكنًا إذا كان استنادهم علىٰ القياس؛ لأنَّه علم بالظاهر وهو مظنة الاختلاف، لكن هذا في رأيه لا يخل بمشروعيته، ولا يقدح بجديته في الإجابة عن الحوادث والمستجدات[1].

٢- القياس كشف للعلامات وليس إنشاء للدلالات:

يضرب الشافعي مثلًا بحادثة القبلة ويجعلها نموذجًا يمثّل حقيقة القياس في نظره كلما احتاج لذلك، حيث إنَّ الاتجاه إلىٰ القبلة بعيدًا عن المسجد الحرام، يكون مستندًا علىٰ الإدراك الحسي في وجود المسجد عينًا أو جهة، من هذا التصور الحسي يستجلي مفهوم القياس في نظره، لينقل المثال من عالم الحس إلىٰ عالم المعاني؛ حيث يقرر أنَّ القياس لا يمكن أن يملك سلطة الاستقلالية في التشريع، بل لا بدَّ أن يستند علىٰ النص من كتابٍ أو سنة، فـ«تصور الاجتهاد بأنَّه ما هو موجود بالفعل . . . إذ يجعل الشافعي من الاجتهاد / القياس مجرد اكتشاف للدلالة المستترة في الكتاب، فللكتاب بالمعنىٰ الشامل نمطان من الدلالة؛ الأولىٰ دلالة إبانة، الثانية دلالة إشارة»[2].

وحيث يقرن الاجتهاد بالقياس فإنَّه يصرح بذلك بصريح العبارة فيقول مؤكدًا: «ولا يكون الاجتهاد إلا لمن عرف الدلائل عليه من خبرٍ لازم أو كتاب أو سنَّة أو إجماع، ثم يطلب ذلك بالقياس عليه بالاستدلال ببعض ما وصفت»[3].

بعد هذا التحليل والرؤية الفلسفية للإمام الشافعي تجاه القياس يتخذ من هذه

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٨٤.

(٢) نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص١٣٠.

(٣) الإمام الشافعي، جامع العلم، من كتاب الأم، ٧/ ٢٥٤. الإمام الشافعي، الرسالة، ص٢٤ -٣٧. الإمام الشافعي، إبطال الاستحسان، ص٢٧٢.

الاستراتيجية والفلسفة التشريعية سلمًا له في إبطال الاستحسان كما سيأتي.

بعد أن يحدد الشافعي مقام القياس ودرجته وحدوده، من حيث إنَّه كشف للعلامات المستترة في النص لا إنشاء للدلالات والعلامات، يتحدث عن درجات هذا الأخير في إطار النص من حيث القوة / الظهور، ومن حيث الضعف/ الخفاء. يدرك الشافعي أنَّ ذلك متعلق بثنائية «الدال/ المدلول»، أو بين العلامة وما تدل عليه، فيحصر ذلك الشافعي في ثلاثة أنواع لا يخرج عنها القياس؛ حيث يرىٰ أن المجتهد/ القائس يصل إلىٰ اكتشاف الدلالة المستترة في النصوص إما عن طريق:

١- المماثلة بين الدال والمدلول (علاقة القليل/ الكثير).

٢- المشابهة بين الدال والمدلول في معنىٰ الحكم أو علته.

٣- التشابه المتعدد والمركب بين الدال والمدلول (قياس الأولىٰ).

المماثلة بين الدال والمدلول (علاقة القليل/ الكثير):

تماثل يقوم علىٰ الكم، أي علاقة القليل بالكثير في التحريم؛ فما حرم قليله فكثيره أولىٰ، ويجعله من أقوىٰ القياس: «فأقوىٰ القياس أن يحرِّم اللهُ في كتابه أو يحرِّم رسول الله القليلَ من الشيء، فيُعْلَمَ أنَّ قليلَه إذا حُرِّم كان كثيرُه مثلَ قليلِه في التحريم أو أكثرَ، بفضلِ الكثرةِ علىٰ القلَّة»[1].

ويصدق هذا القسم كذلك في الإباحة والتحليل، بمعنىٰ أنَّ إباحة الكثير تعني إباحة القليل، وليس من الضروري أن يكون العكس صحيحًا كذلك.

المشابهة بين الدال والمدلول في معنىٰ الحكم أو علته:

هنا تتضح حقيقة القياس الذي يركز عليه الشافعي، ويجعله المعتد به، حيث تقع المشابهة بين الواقعة المنصوص علىٰ حكمها، وبين الواقعة التي لا نص فيها، فيشتركان في العلة، وهذا هو القياس المباشر، أو قياس النظير كما يسميه الشافعي: «والقياس ما طُلب بالدلائل علىٰ موافقة الخبرِ المتقدم من الكتاب أو السنَّة؛ لأنهما عَلَمُ الحق المفترضِ طَلَبُه، كطلب ما وصفتُ قبلَه، من القِبْلَة والعَدْلِ والمِثْلِ. وموافقته تكون من وجهين؛ أحدهما: أن يكون الله أو رسوله حرَّم الشيءَ منصوصًا

---

(١) الإمام الشافعي، الرسالة، ص٥١٢.

أو أحلَّه لمعنىً، فإذا وجدنا ما في مِثْل ذلك المعنىٰ فيما لم يَنُصَّ فيه بعينه كتابٌ ولا سنَّة: أحللنا أو حرَّمناه؛ لأنَّه في معنىٰ الحلال أو الحرام»[1].

التشابه المتعدد والمركب بين الدال والمدلول (قياس الأولىٰ):

إنَّ هذا النوع في نظر الشافعي مثل سابقه، لكن موطن الاختلاف بينهما متمثل في أنَّ هذا الأخير تكثر فيه المتشابهات، أي أكثر من اثنين، والعلة أو معنىٰ الحكم لا يتعلق إلا بواحد منها؛ فيحدد المجتهد/ القائس أي هذه العلامات والعلل أولىٰ بأن يقاس عليه الحكم؛ ولهذا سماه قياس الأولىٰ: «أو نجد الشيءَ يشبه الشيءَ منه والشيءَ من غيره، ولا نجد شيئًا أقربَ به شبهًا من أحدهما؛ فنلحقه بأولىٰ الأشياء شبهًا به، كما قلنا في الصيد»[2].

فهذه أنواع القياس التي يفرع عليها الشافعي نظريته فيما بعد.

٣- القياس علىٰ أصل سابق؛ إبطال للاستحسان:

في عملنا لتحليل مصادر التشريع في نظر الشافعي لم نشأ أن نفرد مصدر الاستحسان لوحده؛ لأنَّ موقف الشافعي واضح؛ حيث يناقض فيه موقف أهل الرأي، فيقول بإبطال حجية الاستحسان؛ لأنَّ نظرية التشريع في الاستنباط لا تشمل هذا المصدر ولا غيره في نظره، لكن سنأتي في المطلب القادم أنَّ الشافعي ممن ينتصرون للاستحسان لكن لا علىٰ المفهوم الذي ردَّه به هنا.

يتخذ الشافعي من القياس الفيصل الذي يقف حصنًا منيعًا أمام كل من يجول فكره ليقول في دين الله من دون علم ولا إحاطة، فقبل أن يتكلم عن حقيقة الاستحسان المرفوض، يطرح في منظومته الأصولية أنَّ خطر القياس وصعوبة القائس/ المجتهد تتمثل في الشروط التي لا بدَّ من توفرها لمن يباشر الاستدلال؛ لأنَّ هذه الشروط[3] تقف حائلًا أمام التشهي والقول بغير وجه حق.

أولًا: أن يكون عالمًا بلسان العرب؛ لأنَّ هذا الدين جاء بلسانهم.

---

(١) المصدر السابق، ص٤٠.

(٢) المصدر نفسه، ص٤٠.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٧٤.

ثانيًا: العلم بأحكام كتاب الله تعالىٰ، فرضه، أدبه، ناسخه، منسوخه، وعامّه، وخاصّه.

ثالثًا: أن يكون عالمًا بما مضىٰ من السنن، وأقاويل السلف وإجماع الناس واختلافهم.

رابعًا: أن يكون صحيح العقل حسن التقدير.

إنَّ هذه الشروط هي التي فتحت لنظرية الشافعي سلمًا يرتقي فيه ليبطل الاستحسان، وهنا يجعل الشافعي فيصلًا رفيعًا بين الاستحسان والقياس؛ حيث إنَّ القياس يستند علىٰ النص أما الاستحسان فهو عار عن ذلك: «ليس لأحد دون رسول الله أن يقول إلا بالاستدلال، بما وصفتُ في هذا وفي العدل وفي جزاء الصيد، ولا يقول بما استحسن، فإنَّ القول بما استحسن شيءٌ يُحْدِثُهُ لا علىٰ مثالٍ سَبَقَ»[1]،

وفيصل التفرقة يظهر في معنىٰ قوله لا علىٰ مثال سابق، وهو هنا لا يقصد به النص الواحد الذي ينص علىٰ حكم واحد؛ بل يشمل ذلك وغيره، وهي ما كانت النصوص شاهدة عليه بالاعتبار من حيث الحل أو الحرمة، وهذا المعنىٰ هو الذي جهله كثير ممن كتب عن الشافعي، علىٰ أن تكون لنا وقفة مع هذه المسألة توضيحًا وبيانًا في المطلب القادم.

لهذا؛ يفترض أنَّ المجتهد الملم بالأخبار يأخذ بالاستحسان، لكن يعقب بعد ذلك أنَّ المجتهد الذي يلتمس العلم فيما يقول لا يسلك ذلك الطريق: «وإنما الاستحسان تلذذٌ، ولا يقول فيه إلا عالمٌ بالأخبار عاقلٌ للتشبيه عليها، وإذا كان هذا هكذا؛ كان علىٰ العالم أن لا يقول إلا من جهة العلمِ -وجهةُ العلمِ الخبرُ اللازم- بالقياس بالدلائل»[2].

هذا صنيع الشافعي في بيان فلسفة التشريع في الاستنباط وتحديد أهم عيون مسائله وقواعده، إنَّ هذه الخارطة تجعلنا في المطلب الثاني نتلمس إمكانات الائتلاف التي

---

(١) المصدر السابق، ص٢٥.

(٢) المصدر نفسه، ص٥٠٧.

صاغها الشافعي في تحليل الخطاب، وموقفه الوسط أمام النظريات الأصولية التي كانت حلبة صراع بين أهل الحديث والرأي.

ويمكن أن نعد الشافعي بحق وسط منظومة معرفية خصبة تباينت فيها الرؤىٰ والنظريات ثم التقت بعد ذلك في قشيب الضبط وتحقيق المناط علىٰ يد الشافعي، فنجده هنا يدافع عن القياس منافحًا ومكافحًا، وكأنَّه تلميذ وفيٌ لمدرسة الرأي لا يخرج عنها قيد أنملة، ثم بعد ذلك يلوي عنان الفكر ليصطدم مع بعض الرؤىٰ التي لم تحقق مناطًا في مقولاتها، فيأتي الشافعي لينفي ميوعتها وهشاشتها، ثم يسند ذلك كله إلىٰ فصل الخطاب وتركيز الدلالة والمصطلح، فيثبت ما يستحق التثبيت،كما سيأتي مع الاستحسان.

الفرع الثالث

إمكانات الائتلاف في تحليل الخطاب

إنَّ تحليل الخطاب في الفكر الأصولي قائم علىٰ النظر في أمرين؛ **أولًا**: دلالات الألفاظ؛ لأنَّ بها يستطيع المجتهد أن يمحص أنواع الدلالات ومستويات التأويل، وهذا ما ندب الشافعي نفسه في كتابه الرسالة. **وثانيًا**: تعلق الخطاب لا بالنص المفرد في ذاته، ولكن في مجموع النصوص التي يستقيم بها الاستدلال في أثناء تضافرها، واجتماعها مشكلة ما يشبه القاعدة الاستدلالية العامة، وهذا ما يدخل تحت الأدلة العامة المختلف فيها عند الفقهاء، ولعل من أهمها الاستحسان.

وسننظر بتمحيص في الرؤية الفلسفية التي قرأ بها الشافعي رفضه للاستحسان، مع أنَّ واقع الأمر غير ذلك؛ لأنَّ الخلاف في هذه النظرية راجع إلىٰ الاختلاف في تحقيق مناط المسألة لا أكثر ولا أقل.

أولًا: أنواع الدلالات ومستويات التأويل:

يجمل الشافعي مستويات الخطاب ومحتوياته في التعبير عنه كما تعلمه في كلام العرب، وبأنَّ النصوص الدينية لا تخرج عن هذا السياق العرفي للغة، فيرتبها بقوله: «فإنما خاطب اللهُ بكتابه العربَ بلسانها، علىٰ ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساعُ لسانها. وأنَّ فِطرته أن يخاطب بالشيء منه عامًّا ظاهرًا يُراد به العامُّ الظاهر، ويُستغنىٰ بأول هذا منه عن آخره، وعامًّا ظاهرًا يُراد به العامُّ ويدخله الخاصُّ، فيُستدل علىٰ هذا ببعض ما خُوطب به فيه، وعامًّا يُراد به الخاصُّ، وظاهرًا يُعرف من سياقه أنَّه يُراد به غيرُ ظاهره؛ فكل هذا موجودٌ عِلمُه في أول الكلام أو وسطه أو آخره. وتبتدئ الشيء من كلامها يُبين أوَّلُ لفظها منه عن آخره. وتبتدئ الشيء من كلامها يُبين آخرُ لفظها منه عن أوّله.

وتكلَّمُ بالشيء تعرِّفه بالمعنىٰ دون الإيضاح باللفظ، كما تعرِّف الإشارةُ، ثم يكون هذا عندها من أعلىٰ كلامها؛ لانفراد أهل عِلمِها به، دون أهل جهالتها. وتسمي الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة، وتسمي بالاسم الواحد المعاني الكثيرة»[1].

لقد استعان الشافعي بالاستقراء وجعله المورد الأساسي في بيان المعاني والدلالات، وتركيز الشافعي علىٰ دلالات الألفاظ؛ لأنَّه يُعد جوهر العملية التأويلية، ومنه يستطيع المجتهد أن يجد السبل في حل المشكلات والإجابة عليها، وكثير الزلل كما قال الشافعي إنما هو من هذه الناحية، أي جهل عرف الخطاب في موارده، يقول مؤكدًا: «وإنما بدأت بما وصفت من أنَّ القرآن نزل بلسان العرب دون غيره؛ لأنَّه لا يعلم من إيضاح جُمل عِلم الكتاب أحدٌ جَهِل سَعَةَ لسان العرب وكثرة وجوهه، وجِماع معانيه وتفرقها، وَمَنْ عَلِمه انتفتْ عنه الشُّبه التي دخلت علىٰ مَنْ جَهِل لسانها»[2].

فالوقوف علىٰ حقيقة الدلالات عند الشافعي يستدعي منَّا تحليل الفقرة التي ذكرناها سابقًا علىٰ طولها؛ لأنها تحمل التقاسيم المتعددة لمناحي الخطاب، وقد أثبت الشافعي ذلك عن طريق الاستقراء.

ويمكن النظر إلىٰ النص السابق علىٰ قسمين:

القسم الأول: وقد خصَّه الشافعي بمزيد من التوضيح والترتيب، ويبدأ من «وتبتدئ الشيء . . . عن آخره».

أما القسم الثاني: فقد أجمله ولم يزده توضيحًا وبيانًا كما فعل بسابقه، ويبدأ من «وتكلم بالشيء . . . إلىٰ آخر النص».

القسم الأول:

يتحدث الشافعي عن أنماط الخطاب فيجعلها في أربعة، ويؤسسها في ثنائيتين «العام / الخاص»، «الظاهر / الباطن»، والمحرك الأساسي الذي يحكم علىٰ هذه

(١) الإمام الشافعي، الرسالة، ص٥١.

(٢) المصدر نفسه، ص٥٠.

الظواهر اللغوية في نظر الشافعي، هو «المقام»، أو القرينة المقالية والحالية؛ لأنَّ السياق هو الذي يبرز حقيقة الدلالة فيما بعد وما تدل عليه.

١- العام الظاهر الذي يراد به العام الظاهر.

٢- العام الظاهر الذي يدخله الخاص.

٣- العام الظاهر يراد به الخاص.

٤- الظاهر الذي يعرف في سياقه غير ظاهره.

حيث يورد النص عامًا، وهو عام سياقًا وحالًا، ويورد عامًا ويدل بالسياق علىٰ الخصوص، وهكذا.

١- العام الظاهر الذي يراد به العام الظاهر:

لا بدَّ أن نشير إلىٰ أنَّ مفاهيم الدلالات تختلف عما تطورت عليه الأحوال والبحوث فيما بعد لدىٰ المتأخرين من علماء الأصول؛ لأنَّ نصَّ الشافعي يعد نصًا مؤسسًا، لا يستند إلىٰ المصطلحات بقدر ما يلفت إلىٰ المفاهيم الكبرىٰ التي أعارت انتباهه، وشكلت محور تباين بين المدارس، بغض النظر عما صارت إليه الأمور بعد ذلك من التحديد الدقيق للمصطلحات؛ «ذلك أنَّ حديث محمد بن إدريس حديث مؤسس همّه الإلماع إلىٰ المفاهيم، قصد بنائها البناء الأول الذي يهدف بداية إلىٰ إخراجها من حيز الإحساس الذوقي إلىٰ حيز الإدراك التصوري الأولي»(١).

هذا النمط هو الذي عبَّر عنه بقوله: «بيان ما نزل من الكتاب عامًا يُراد به العام»، يمثل له بأربعة أمثلة؛ قوله تعالىٰ: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ وَكِيلٞ﴾ [الزمر: ٦٢]، وقوله تعالىٰ أيضًا: ﴿أَلَمۡ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ بِٱلۡحَقِّۚ إِن يَشَأۡ يُذۡهِبۡكُمۡ وَيَأۡتِ بِخَلۡقٖ جَدِيدٖ﴾ [إبراهيم: ١٩]، وقوله تعالىٰ: ﴿۞ وَمَا مِن دَآبَّةٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزۡقُهَا وَيَعۡلَمُ مُسۡتَقَرَّهَا وَمُسۡتَوۡدَعَهَاۚ كُلّٞ فِي كِتَٰبٖ مُّبِينٖ﴾ [هود: ٦]، يختمها بقوله: «فهذا عامٌّ لا خاص فيه»، ثم يعقب معلقًا أنَّ كل شيء خلقه الله من أرض وسماء وبحر، فهذه الآيات بقيت علىٰ عمومها الظاهر، وهي في سياق العموم كذلك، ثم إنَّ قرينة الأحوال كذلك تبقيها علىٰ ظاهرها عامة.

---

(١) يحيىٰ رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي، ص٨٣.

٢- العام الظاهر الذي يدخله الخاص:

ويمثّل له الشافعي بقوله تعالىٰ: ﴿مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُم مِّنَ الْأَعْرَابِ أَن يَتَخَلَّفُوا عَن رَّسُولِ اللَّهِ وَلَا يَرْغَبُوا بِأَنفُسِهِمْ عَن نَّفْسِهِ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَطَئُونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَّيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُم بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ ۚ إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [التوبة: ١٢٠].

فقال موضحًا: «وإنما أُريدَ مَنْ أطاق الجهادَ من الرجال، وليس لأحدٍ منهم أن يرغبَ بنفسه عن نفس النبي، أطاقَ الجهادَ أو لم يُطِقْهُ، ففي هذه الآية الخصوصُ والعموم»[1].

٣- العام الظاهر يراد به الخاص:

وقد مثَّل لذلك بلفظتي «الناس»، «القرية»، وأبرز بهما نمطين من أنماط الخطاب؛ العام المراد به الخصوص، الظاهر الذي يخرج عن ظاهره.

لفظة «الناس»، من قوله تعالىٰ: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾ [آل عمران: ١٧٣]، وقوله تعالىٰ: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ ۚ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَن يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ ۖ وَإِن يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ۚ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ﴾ [الحج: ٧٣]، وقوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [البقرة: ١٩٩].

فهذه الآيات يوردها الشافعي مرتبة بحسب وضوحها الأكثر وضوحًا، فالواضحة فالأقل وضوحًا، تأتي كلها مجتمعة لتوضيح خروج العام عن عمومه الظاهر ليدل علىٰ الخصوص.

فدلالة لفظة «الناس» قد تدل علىٰ ثلاثة نفر، أو علىٰ جميع الناس، لهذا يكون السياق والمقام هو المحدد لها. فرغم أنَّ لفظة الناس عامة في الآية الأولىٰ، لكن المقصود منها في الآية الأولىٰ والثانية ليس كل الناس؛ وإنما ناس مخصوصون. الأمر نفسه يقال علىٰ الآيتين الأخريين، فلفظة الناس في الآية الثالثة يراد بها بعض

---

(١) الإمام الشافعي، الرسالة، ص٥٤.

الناس، وليس كل الناس بحسب سياق الآية[1].

٤- **الظاهر الذي يعرف في سياقه غير ظاهره:**

هنا يمثِّل الشافعي بلفظة «القرية»، في قوله تعالىٰ: ﴿وَسْـَٔلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَتْ حَاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِى ٱلسَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ ۚ كَذَٰلِكَ نَبْلُوهُم بِمَا كَانُوا۟ يَفْسُقُونَ﴾ [الأعراف: ١٦٣]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَكَمْ قَصَمْنَا مِن قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا ءَاخَرِينَ﴾ [الأنبياء: ١١]، وقوله أيضًا: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِىٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا ۖ وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ﴾ [يوسف: ٨٢].

تأتي هذه الآيات لتبيِّن خروج الظاهر عن ظاهره إلىٰ معنىً مغاير، نعرفه بوساطة السياق، سواء كانت القرية مسؤولة، أو مسؤولًا عنها، أو تعرضت للقصم بسبب ظلمها، فإنها ليست مقصودة بالذات والفعل؛ وإنما هم أهلها وسكانها؛ لأنَّ الذي يعدو في السبت هم أهلها، وهي وإن كانت ظاهرة فإنها هي المقصودة بالسؤال، فأهلها هم المعنيون. إذن فالظاهر لا يدل دلالة واضحة بمنطوقه في كل الأحوال، بل لا بدَّ من مشاهدة السياق والسباق واللحاق، ليتبيَّن لنا المراد.

القسم الثاني:

في الشق الثاني من النص ذكر مسألة المترادفات لكن لم يقف فيها طويلًا بالشرح والتمثيل، كما في حديثه عن «الشيء الواحد ذي الأسماء الكثيرة»، أو «الاسم الواحد ذي المعاني الكثيرة»، حيث اكتفىٰ بقوله: «وتسمي الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة، وتسمي بالاسم الواحد المعاني الكثيرة»[2].

فهذه الدلالات التي أسَّس لها الشافعي في رسالته، ستشكل قبلة الأصوليين فيما بعد، لتكون هي الجوهر الذي يتأسس عليه التأويل، وسنقف مع هذه الدلالات في الباب الثاني؛ لندرس في جواره التأويل في الألسنية المعاصرة.

ثانيًا: الاستحسان من الإسقاط إلى منطق التشريع العام:

لقد جاء في مدونة الشافعي الأصولية بيان لإسقاط الاستحسان من ضمن المنظومة

---

(١) المصدر نفسه، ص٦١.

(٢) المصدر السابق، ص٥١.

الأصولية العامة في الاستدلال، إضافة إلىٰ بحثه المستقل في كتابه الأم: «إبطال الاستحسان»، وقد مرت معنا المواقف التي صرح بها تجاه هذا الدليل العام الذي لعب دورًا كبيرًا وجوهريًا في مدرسة الرأي قبل الشافعي وبعده.

لكن تتبعنا لمواقف الشافعي التشريعية جعلنا نقف علىٰ حقيقة الاستحسان الذي رفضه وأبطله؛ حيث إنَّ الاستحسان الذي يتكلم عنه هو: «القول من غير استناد إلىٰ خبر من كتاب أو سنَّة أو إجماع أو قياس علىٰ واحد منها، فإذا أفتىٰ المجتهد . . . كانت هذه الفتوىٰ استحسانًا؛ لأنَّ سندها لم يكن الخبر نصًّا أو استنباطًا؛ وإنما استحسنها المجتهد برأيه ومال إليها بذوقه»[1].

بعيدًا عن تكرار هذا الموقف من الشافعي، فقد سبق لنا إيراده من قبل؛ وإنما نخطو مباشرة إلىٰ الأدلة التي ساقها في بطلانه:

الدليل الأول:

قوله تعالىٰ: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ وَٱلْمُنْخَنِقَةُ وَٱلْمَوْقُوذَةُ وَٱلْمُتَرَدِّيَةُ وَٱلنَّطِيحَةُ وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى ٱلنُّصُبِ وَأَن تَسْتَقْسِمُوا۟ بِٱلْأَزْلَٰمِ ذَٰلِكُمْ فِسْقٌ ٱلْيَوْمَ يَئِسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِى مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [المائدة: ٣]، وقوله أيضًا: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى﴾ [القيامة: ٣٦]، وقوله تعالىٰ: ﴿بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلزُّبُرِ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤].

فهذه النصوص مجتمعة تدل علىٰ أنَّ الله لم يترك الناس سدىٰ، وأنَّه أكمل الدين وجعل الكتاب تبيانًا لكل شيء، فلو جاز لأحد أن يقول بغير كتاب ولا سنَّة ولا إجماع، ولا قياس علىٰ واحد منها؛ لجاز الخلف في خبره.

الدليل الثاني:

لو كان مقبولًا من المجتهد في علوم الشرع، أن يقول بغير هذه الأدلة وأخذ

(١) حسين حامد حسان، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، ص٣٧٤.

بالاستحسان؛ لجاز لأهل العقول الراجحة ممن ليس لهم علم بأصول الشريعة، أن يستحسنوا ما دام يرجع الاستحسان إلىٰ ما يميل إليه الإنسان بطبعه، ويستحسنه بعقله، مع أنَّ الإجماع قائم علىٰ أنَّه لا يجوز لأحدٍ أن يقول في الشرع اجتهادًا، إلا إذا كان علىٰ علم بالأصول من الكتاب والسنَّة والإجماع والقياس[1].

هذه أهم الأدلة التي استدلَّ بها علىٰ بطلان الاستحسان، وواضح من خلال هذا البيان لحقيقة الاستحسان عند الشافعي، أنَّه ليس أحد من المجتهدين يستسيغه.

فبهذا التعريف والتحقيق يستحيل أن يقول به عاقل، فضلًا أن يكون عالمًا بالشريعة، وهذا النوع من الاستحسان هو الذي لقَّبه الأيمة بالمصلحة الغريبة التي لا شاهد من الشرع بوجودها ولا عدمها.

وفي هذا المقام يؤكد حسين حامد قائلًا: «والذي يدخل في الاستحسان بالمعنىٰ الذي يعنيه الشافعي هو المصلحة الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع، ولا تدخل تحت جنس معتبر في الجملة؛ ذلك أنَّ هذه المصلحة لا يشهد نص لعينها، ولا تشهد جملة نصوص لجنسها، فيكون القول بها استحسانًا، وتشريعًا بالرأي، وتحكيمًا للهوىٰ والتشهي»[2].

لأنَّ المصلحة المرسلة التي ذهب إليها المالكية ومن تبعهم، ليست من قبيل الاستحسان؛ فهي معتبرة شرعًا، شهدت لها بذلك جملة النصوص.

أما ما يسمىٰ عندهم وعند غيرهم المصلحة الغريبة، فهي الاستحسان الذي ذمَّه الشافعي، وهي نفسها مذمومة وغير معتبر بها شرعًا عند جميع المذاهب.

يؤكد ذلك الغزالي بقوله: «وقد خرج عن هذا أنَّ المعنىٰ باعتبار الملاءمة وشهادة الأصل المعين أربعة أقسام: ملائم يشهد له أصل معين يقبل أصلًا عند القائسين، ومناسب لا يلائم ولا يشهد له أصل معين، فلا يقبل أصلًا عند القائسين، فإنَّه استحسان، ووضع للشرع بالرأي، ومثاله: حرمان القاتل لو لم يرد فيه نص لمعارضته بنقيض المقصود، فهذا وضع للشرع بالرأي، ومناسب يشهد له أصل معين لكن

---

(١) الإمام الشافعي، الأم، ٢/ ٢٧٣.

(٢) حسين حامد حسان، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، ص٣٨٥.

لا يلائم، وهو في محل الاجتهاد، وملائم لا يشهد له أصل معين، وهو الاستدلال المرسل، وهو أيضًا في محل الاجتهاد»[1].

ويؤكد ذلك عندما يقرن المصلحة بتحصيل مقصود الشارع: «لأنَّا رددنا المصلحة إلىٰ حفظ مقاصد الشرع، ومقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنَّة والإجماع؛ فكل مصلحة لا ترجع إلىٰ حفظ مقصود فُهِمَ من الكتاب والسنَّة والإجماع، وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع فهي باطلة مطرحة، ومن صار إليها فقد شرَّع، كما أنَّ من استحسن فقد شرَّع»[2].

فمن هذه النقول نجد أنَّ المصلحة الغريبة هي المصلحة التي لا يشهد الشرع لعينها، ولا لجنسها، أي لا تستند إلىٰ أصل كلي أو جزئي، وهذا هو الاستحسان بعينه كما يصرح بذاك الغزالي.

فالاستحسان[3] عند المالكية هو العمل بأقوىٰ الدليلين، وأنَّه إيثار مقتضىٰ الدليل علىٰ سبيل الاستثناء والترخص لمعارضة ما يعارض به في بعض مقتضياته، وأنَّه ينقسم أقسامًا منها ترك الدليل للعرف، ومنها ترك الدليل للإجماع، وتركه للمصلحة، وتركه في اليسير التافه لدفع الحرج والمشقة.

وبذلك يكون الاستحسان عملًا بالإجماع، أو المصلحة المرسلة، أو العرف،

(١) الغزالي، المستصفىٰ، ١/ ٣٠٥.

(٢) الغزالي، شفاء الغليل، ص١٨٢.

(٣) جاءت تعريفات الاستحسان متباينة عند الأصوليين؛ فعند المالكية يعرفه الشاطبي بقوله إنَّ الاستحسان هو: «الأخذ بمصلحة جزئية في مقابل دليل كلي، ومقتضاه الرجوع إلىٰ تقديم الاستدلال المرسل علىٰ القياس، فإنَّ من استحسن لم يرجع إلىٰ مجرد ذوقه وتشهيه؛ وإنما يرجع إلىٰ ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المفروضة»، الموافقات، ٣/ ٢٠٧. وعرَّفه ابن رشد بقوله: «هو ما يكون طرحًا لقياس يؤدي إلىٰ غلو في الحكم ومبالغة، فيعدل عنه في بعض المواضع لمعنىٰ يؤثر في الحكم يختص به ذلك الموضع»، الاعتصام، ٣/ ١٣٩.

أما الأحناف فقد عرَّفه بعضهم بأنه: «العدول عن الحكم في المسألة بحكم نظائرها إلىٰ خلافه لوجه أقوىٰ»، وقال التفتازاني في شرح التوضيح: «الاستحسان دليل من الأدلة المتفق عليها، يقع في مقابلة القياس الجلي، ويعمل به، إذا كان أقوىٰ من القياس؛ لأنَّه إما بالأثر، وإما بالإجماع، وإما بالضرورة، وإما بالقياس الخفي»، شرح التلويح علىٰ التوضيح، ٢/ ٨٢.

أو قاعدة رفع الحرج في مقابلة عموم أو قياس. وهذه الأدلة هي محل إجماع عند الشافعي، فما لم يثبت نصًّا فقد ثبت باستقراء نصوص الشرع المتواترة، فيفيد القطع؛ فهو إذن قاعدة شرعية قطعية معتمدة عند الجميع مثل قاعدة «رفع الحرج»[1]. وإذا كان الاستحسان عملًا بالأدلة فإنَّ الشافعي لا يخالف أهل الرأي مطلقًا؛ وإنما الاختلاف في مقصود كل واحد منهم، فالاستحسان الملغىٰ في نظر الشافعي، هو عينه المصلحة الغريبة الملغاة شرعًا عندهم، أما ما اعتمده أهل الرأي في الاستحسان، فهو غير عارٍ عن الدليل سواء كان ظنيًّا أو قطعيًّا، وإن لم يصرح الشافعي باعتبارية المصلحة إذا كان يشهد لها جنس الشرع؛ إلا أنَّ ذلك واضح عندما نقرن النصوص المتواترة فنخلص إلىٰ قاعدة قطعية لا يمكن أن يرفضها الشافعي ولا غيره، كقاعدة «التيسير».

تبقىٰ أنَّ العبارة لم تسعف الشافعي في هذا البيان الذي من خلاله ومن غيره أقرَّ فقهاء الشافعية قاعدة الاستحسان فيما بعد، وعلىٰ رأسهم الغزالي، وفي هذا المعنىٰ يقرر الشاطبي في الاعتصام بعد أن تعرض لمفهوم الاستحسان عند المالكية قائلًا: «وإذا كان هذا معناه عند مالك وأبي حنيفة، فليس بخارج عن الأدلة البتة؛ لأنَّ الأدلة تعيد بعضها بعضًا، وتخصص بعضها بعضًا، كما في الأدلة السنية مع القرآنية، ولا يرد الشافعي مثل هذا أصلًا»[2]. إلا أنَّه لا بدَّ أن نشير في قضية اعتبار الاستحسان أو المصلحة المرسلة عند الفقهاء، أنَّ مواطن التباين والاختلاف لا تظهر في المبدأ والأصل أو المشروعية، ولكنها تظهر في تحقيق المناط، أي في العملية الإجرائية، هل هذه النازلة أو الحادثة، مما تتوفر علىٰ عين المصلحة أو جنسها أم لا؟ هنا تتباين الرؤىٰ وتختلف.

---

(١) حامد حسان، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، ص٣٨٨.

(٢) الشاطبي، الاعتصام، ٢/ ٣٩.

المطلب الرابع

البعد المقاصدي والعملية التأويلية للخطاب

إذا كان التأويل هو عملية الفهم، والوقوف علىٰ مضامين النص ومراد الشارع الحكيم، فإنَّ التنقيب عن هذه الدلالات يتقرر أساسًا بالنظر المقاصدي الذي يستصحب ثلاثة أبعاد جوهرية، تعد نظرًا مقاصديًا يقفنا علىٰ أهم المرتكزات التي يقوم عليها التأويل، تتمثل هذه الأبعاد في الآتي:

- مقاصد الشارع الحكيم (صاحب النص).
- مقاصد النص (الخطاب). كيفية التعبير عن مقاصد الشارع / لغة المقاصد.
- مقاصد المكلف (المتلقي). مراعاة أحوال المكلفين.

وقد وقف الأصوليون عند هذه المداخل الثلاثة، ولا يمكن أن نكون بصدد تأويل يقربنا من المعنىٰ، ويجنبنا سوء الفهم إذا لم يكن مؤسسًا علىٰ قواعد كلية كبرىٰ، تضبط العملية التأويلية، ويرجع مدار هذه القواعد إلىٰ مراعاة جلب المصالح ودرء المفاسد.

قبل كل ذلك لا بدَّ من إبراز مفهوم المقاصد وكيفية تشكل المعنىٰ ووضوح الدلالة عن طريق مراعاتها. تعددت تعريفات المقاصد لكنها تنخرط في قشيب واحد، ألا وهو مراعاة جلب المصالح ودرء المفاسد، فهذه القاعدة الكبرىٰ هي التي تتأسس عليها كل عملية تأويلية، ولا يمكن أن نتصور أي عملية اجتهادية تأويلية ما لم نستصحب هذه القاعدة.

فمفهوم المقاصد متقرر علىٰ أساس المصلحة، وتحقيق مقاصد التشريع يعني مراعاة وجه المصلحة التي تغياها الشارع الحكيم سبحانه، وفي هذا المقام يؤكد ابن القيم بقوله: «فإنَّ الشريعة مبناها وأساسها علىٰ الحكم، ومصالح العباد في

المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها»[1].

وعرَّفها الإمام ابن عاشور بقوله: «مقاصد التشريع العامة: هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغاياتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضًا معانٍ من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها»[2].

إنَّ نظر الفقيه إلىٰ العملية التأويلية يتأكد أساسًا في بعد النظر المزدوج إلىٰ المسألة عن طريق استصحاب المعاني اللفظية والقواعد اللغوية من ظهور وغموض ومنطوق ومفهوم، هذا من جهة، وعن طريق مراعاة قواعد التشريع المقاصدية، والوقوف عليها إما جلبًا لمصلحة أو درءًا لمفسدة، من جهة أخرىٰ.

ومما يتميز به البعد المقاصدي أنَّه متقرر أساسًا من الشارع الحكيم، أو ما تسمىٰ مقاصد الشارع.

إنَّ الإمام الشاطبي هو الذي بيَّن البعد المقاصدي وأثره في العملية التأويلية حق البيان، عن طريق تقعيد علم المقاصد وهندسة مباحثه، بعد أن كان ملكةً يدركها المجتهد في ممارسة الفقه، أو مباحث منثورة هنا وهناك، أو بحوثًا جادة من لدن الإمام الجويني وابن تيمية وابن القيم والعز بن عبد السلام والقرافي، إلا أنَّ الشاطبي بلغ مبلغًا جليلًا في التأسيس والترتيب.

وقد أشار هو نفسه إلىٰ أنَّ الذين جاءوا بعد الإمام الشافعي لم يعنوا عناية عميقة بمقاصد الشريعة، بعد أن ينبِّه علىٰ أنَّ الإمام الشافعي هو من أشار إلىٰ العناية بالمقاصد، أما الذين أتوا بعده فلم يسيروا علىٰ المنهج المقاصدي الذي أشار إليه، حيث يقرر أنَّ» الذي نبَّه علىٰ هذا المأخذ [المقاصد] في المسألة هو الشافعي الإمام، في

---

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٣/ ١٤.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص٥١.

رسالته الموضوعة في أصول الفقه؛ وكثير ممن أتىٰ بعده لم يأخذها هذا المأخذ، فيجب التنبيه لذلك»[1].

ويؤكد أبو زهرة كلام الإمام الشاطبي هذا بقوله: «ذلك أنَّ علماء الأصول من لدن الشافعي، لم يكونوا يتجهون إلىٰ بيان مقاصد الشريعة العامة . . . وإن ذكروا حكمًا وأوصافًا مناسبة في باب القياس، أقلوا في القول، ولم يستفيضوا فيه؛ لأنهم يعتبرون الأحكام منوطة بعللها، لا بأوصافها المناسبة وحكمها، وبذلك كان بيان المقاصد العامة للشريعة التي جاءت من أجلها الأحكام، وارتبطت بها مصالح العباد بالمحل الثاني عندهم؛ فكان هذا نقصًا واضحًا في علم أصول الفقه. لأنَّ هذه المقاصد هي أغراض الفقه وهدفه»[2].

إنَّ مقصود النظر الذي أشار إليه أبو زهرة يتمثل أساسًا في إشكالية التعلق الذي تناط به الأحكام، حيث إنَّ الأصوليين لم ينوطوا الحكم إلا بعلته، ومقصودهم بالعلة هنا الظاهرة المنضبطة، وهذا الحصر هو الذي جعلهم يردون التعليل بالحكمة؛ لأنَّه يخرج عن حدهم القائم علىٰ أساس الظهور والانضباط.

لكن في حقيقة الأمر إنَّ هذا الحصر إنما جاء من وراء توجه عام في الأصول والفقه، ألا وهو التوجه نحو إنتاج آليات منهجية ومعرفية عن طريق القواعد اللغوية والمنطقية في استنباط الأحكام، ومن خلال هذا التوجه أصبح كل شيء له علاقة بالتأويل لا بدَّ أن يخضع لهذه القوانين الصارمة. وهذا ما استُصحب في مقاصد التشريع، حيث اتجهوا بها نحو التحديد والتقعيد والضبط؛ مما جعل كثيرًا من المعاني المقاصدية تغيب في وسط زحمة القوالب الجامدة.

إلىٰ أن جاءت الرؤية العميقة للإمام الشاطبي في موافقاته: «ولقد حمل العبء كاملًا، وأوفىٰ علىٰ الغاية أو قارب؛ أبو إسحاق إبراهيم بن موسىٰ الشاطبي الفقيه المالكي المتوفىٰ سنة ٧٨٠هـ في كتابه الموافقات؛ فقد بيَّن مقاصد الشرع الإسلامي بيانًا كاملًا، وربط بينها وبين قواعد الأصوليين، وتكلم في مصادر ذلك الشرع علىٰ

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ٢/ ٦٦.

(٢) أبو زهرة، الإمام الشافعي؛ حياته وعصره آراؤه وفقهه، (دار الفكر، بيروت/لبنان، ١٩٧٨)، ص٣٧٢.

ضوء مقاصده وغاياته، وبذلك فتح طريقًا جديدًا في علم الأصول، وهو الطريق الذي يجب أن يكون»[1].

يأتي النظر المقاصدي في العملية التأويلية عند الإمام الشاطبي من خلال الكليات الخمس الكبرىٰ التي يدور عليها مدار الحلال والحرام (افعل / لا تفعل): حفظ الدين، حفظ العقل، حفظ النفس، حفظ النسب، حفظ المال.

كل حكم شرعي أو ممارسة تأويلية لبيان حكم التشريع فيها لا بدَّ أن ينطلق من هذا التصور المقاصدي، وبقدر تحقيقه أو عدم تحقيقه لأحد هذه المقاصد أو بعضها أو كلها يتم توجيه التأويل. بالإضافة إلىٰ أنَّ هناك مقامات مقاصدية يتوسل بها المؤول للوصول إلىٰ بغيته في محاكات النصوص ومسائلتها، ونظرًا لكون ثبوتها جاء بعد عملية استقرائية لموارد التشريع؛ أعطىٰ لها ذلك المزية المقاصدية التي ارتضاها وتغياها الشارع الحكيم ﷻ.

علىٰ سبيل المثال: قواعد مثل العبرة بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ والمباني، والضرر يزال، واعتبار المآل، وسد الذرائع ... هذه وغيرها قواعد مقاصدية ثبتت بالتواتر المعنوي عن طريق استصحاب موارد التشريع في أصوله وفروعه، في عملية استقرائية تجعله أساسًا في عمق النظرية المقاصدية.

لقد توسل الإمام الشاطبي بالبعد المقاصدي ليجعل منه أداة نحو الوقوف بالأحكام التشريعية موقف القطع الذي لا يمارىٰ فيه أبدًا؛ لأنَّ مقصود الشارع قطعي، وعندما يراعىٰ في العملية التأويلية فأنت بصدد مساحة غير واسعة من التأويلات المختلفة، فقد جعل من المقاصد أساسًا في حسم مادة الخلاف، والإعراض عن التأويلات البعيدة التي لا تقترب حقيقة من مقصود الشارع الحكيم.

إذن فالحديث عن البعد المقاصدي في العملية التأويلية يقودنا نحو بيان ثلاثة عناصر جوهرية نتناولها، تتشكل منها ثنائية المقاصد / التأويل:

- **الخطاب البياني والطريق إلىٰ التعليل.**
- **من المصالح الجزئية إلىٰ المصالح الكلية.**

---

(١) المرجع السابق، ص٣٧٣.

- إشكالية القطع والظن.

نعالج هذه المحاور الأساسية في ضوء المنظومة الأصولية والمقاصدية التي شيدها أساطين الفكر الأصولي والمقاصدي، من لدن الإمام الجويني والشاطبي وابن عاشور وغيرهم لنوضح عن طريق هذا التصور النظري الفلسفي؛ البعد المقاصدي في العملية التأويلية، كيف تشكلت المقاصد بعد أن ابتعدت عن القواعد اللغوية البيانية لتقيم صرحًا فلسفيًا مستقلًا تستلهم منه موارد التشريع أصولًا وفروعًا.

ثم بعد ذلك مدار علم المقاصد وكيف ينتقل بملكة الفقيه من التصور الجزئي نحو المصالح إلىٰ التصور الكلي الذي هو الأساس في أي عملية تأويلية.

وأخيرًا، ما قيمة هذه المنتجات التأويلية التي جعلت من المقاصد رافدًا أساسيًا في تشكلها، هل يحسم مادة الخلاف، هل يعيّن مقصود الدلالة ويجعله متوجهًا نحو مقصود معين؟، يتلخص هذا كله في إشكالية القطع والظن.

الفـرع الأول

الخطاب البياني والطريق إلى التعليل

إنَّ ما خطاه الشافعي في رسالته يُعد بادرة في استثمار الخطاب البياني وتوجيهه، وإشارات إلىٰ البعد المقاصدي كما قال الإمام الشاطبي، لقد رأينا من قبل أنَّ الإمام الشافعي قد سعىٰ سعيه في رسالته إلىٰ ضبط الخطاب أكثر من إنتاجه، أو إيجاد الآليات المعرفية في مناهج التشريع، ومن ثمَّ فإنَّ تعبير الخطاب البياني عند الشافعي قد تحدد في القياس، وذلك عندما حصر المفهوم الواسع للاجتهاد فيه. وكونه بيانيًا أي يعتمد علىٰ اللغة، واللغة سياقات وموارد[1].

تأتي الكتب الأولىٰ في الأصول بعد الشافعي معبرة عن التطور الذي سيلحظه هذا الخطاب، بناء علىٰ خلفيات معرفية أخرىٰ، غير تلك التي عالج الشافعي الأصول في إطارها، خلفيات تأتي في سياق الاتساع التوظيفي للنص، هذا الاتساع يفرض مؤهلات، وأطرًا معرفية تساوق الواقع التشريعي، فكتاب العمد للقاضي عبد الجبار، الذي لخصه أبو الحسن في المعتمد، وإرشاد الباقلاني، والبرهان للجويني، والإحكام لابن حزم، والمستصفىٰ للغزالي، كتب تحكي التطور المعرفي في الاستثمار البياني لنصوص التشريع.

إذا كان الخطاب البياني يتشكل أساسًا من القياس كما حدَّده الشافعي، فإنَّ جوهر الإشكال الذي يطرحه هذا الخطاب هو «العلة»، والتعليل.

وقد أخذ هذا الإشكال مدًّا وجزرًا لدىٰ الأصوليين، مما حدىٰ بهم إلىٰ الاختلاف والتباين في كثير من مسائله. حيث إنَّ مفهوم العلة يقتضي منَّا أن نحيط بأهم المحاور التي شكلت الخلاف فيما بعد، فتحديد مفهوم العلة ارتبط أساسًا بأمرين:

١- البعد العقدي. ٢- البعد التشريعي.

---

(١) الإمام الشافعي، الرسالة، ص١٢٤.

أولًا: البعد العقدي:

أما البعد العقدي فيتحصل في علاقة العلَّة بالتأثير، ثم علاقة العلة بالإيجاب. محصلة القول فيه أنَّه إذا كانت أحكام الله معلَّلة، فهذا يقتضي أنَّ أفعاله ﷻ معللة كذلك؛ لأنَّ «الحكم الشرعي الصادر عن الله هو فعل من أفعاله، والقول بأنَّ ذلك الحكم معلَّل معناه أنَّ أفعال الله معلَّلة، أي صادرة عن «علَّة»»، وهذا هو عين الإشكال؛ ذلك لأنَّه «إذا قلنا إنَّ أفعال الله معلَّلة، فإنَّ ذلك يعني أنَّ إرادة الله ليست حرة حرية مطلقة، بل موجهة وخاضعة لدوافع واعتبارات»[(١)].

إنَّ هذه الخلفية الفكرية التي حملها مصطلح العلَّة، قد أثر بعد ذلك في التحديد المعرفي للمصطلح، وهو بدوره قد أثر في البعد التشريعي كما سيأتي.

ودون أن نخوض في مواطن التأثير هذه، يمكننا أن نقول إنَّ الحاجة إلىٰ استثمار مناهج التشريع وتوسيعها فرض علىٰ الأصوليين فيما بعد وعليهم أن يحسموا هذه الخلفية العقدية، بناء علىٰ ما هو أشد وأنكىٰ منها (السيرورة التشريعية، وخلو العصر من الاجتهاد)[(٢)]، فلا يُكيف التعارض بتأويلات متباينة بعض الشيء[(٣)]؛ لأنَّ المسألة لا تتعدىٰ أن تكون نظرية، فإذا جئنا إلىٰ الواقع التشريعي فإننا لا نلفي لهذا الصدام وجودًا[(٤)].

ثانيًا: البعد التشريعي:

يعتبر الجانب التشريعي في هذه المسألة محورًا أساسيًا، حيث يفرض هذا البعد مجالات التوظيف التعليلي لهذا المصطلح.

---

(١) محمد الجابري، بنية العقل العربي، ص١٥٩.

(٢) قد تطرق الجويني إلىٰ مسألة خلو الزمان من المجتهدين والمفتين، أو عدم وجود الحلول الكفيلة بالإجابة عن المشكلات الجديدة، وسنتطرق بشيء من التفصيل لهذا المبحث، غياث الأمم، ٢/ ٢٣٤.

(٣) البوطي، ضوابط المصلحة، ص٢١٤.

(٤) كيف ذلك وشرارة التعليل تعتبر منهجًا قرآنيًا، أراد الشارع الحكيم من خلاله أن يرسم للعقل المسلم إطارًا منهجيًا، يخوض بواسطته آفاق السنن في الحياة والأنفس، وقد عرض شلبي في كتابه «مسلك القرآن في التعليل»، ووضح من خلاله المنهجية القرآنية في ذلك. مصطفىٰ شلبي، تعليل الأحكام، ص١٤.

إنَّ الحديث عن العلَّة يعني إعلانًا عن اتساع توجيه الفروع، والحكم عليها عن طريق حكم الأصل، بواسطة العلَّة.

إنَّ ربط العلَّة بالقياس في كل الأحوال، جعل إشكالية أخرىٰ تظهر وسط هذه الآلية المعرفية، وهي مجالات التوظيف لهذه الآلية. فهل يقتصر التعليل علىٰ المعاملات فقط أم يشمل العبادات كذلك، والحدود والمقدرات، أي هل يخص جانبًا أم يعم التشريع؟

في نظري، فإنَّ أول من أثار هذا الإشكال هو الشافعي، عندما استشكل وجه بعض الأحكام، وأنها لا تنضبط بالقياس، حيث قال: «فإن لم يكن هذا وجهَه فما يقال لهذا الحكم؟ قلنا: يقال له: سنةٌ تُعُبِّدَ العباد بأن يحكموا بها. وما يقال لغيره مما يدل الخبر علىٰ المعنىٰ الذي له حُكِمَ به؟ قيل: حكمُ سنةٍ تُعُبِّدُوا بها لأمر عرفوه، بمعنىٰ الذي تُعُبِّدوا له في السُّنَّة، فقاموا عليه ما كان في مثل معناه»[1].

ويضرب لهذا مثالًا بحديث المصرَّاة، حيث إنَّ الحكم يعلق بالقياس «وقلنا في المصرَّاة اتباعًا لأمر رسول الله، ولم نَقِسْ عليه؛ وذلك أنَّ الصفقة وقعت علىٰ شاة بعينها، فيها لبنٌ محبوس مُغَيَّبُ العين والقيمة، ونحن نحيط أنَّ لبن الإبل والغنم يختلف، وألبان كل واحد منهما يختلف، فلمَّا قضىٰ فيه رسول الله بشيء مُوَقَّتٍ، وهو صاع من تمر؛ قلنا به اتباعًا لأمر رسول الله»[2].

ويستشكل أبو الحسين البصري هذه المسألة بعد أن يعيرها بعيار التوفيق قائلًا: «والخلاف بين الناس: هل في الشريعة جملة من المسائل يعلم أنَّه لا يجوز أن تدل دلالة علىٰ علَّة أحكامها، فيمتنع استعمال القياس فيها في الجملة، أو ليس ذلك»[3].

يأتي هذا الإشكال بوابة لذلك الأسر الذي ستخضع له العلَّة؛ عندما تتحدد أهميتها في كونها متعدية، أي مقيدة لتعدي الحكم من الأصل إلىٰ الفرع؛ لأنَّ كونها كذلك يفيد أنها تدخل العبادات؛ ولأنها تنزع إلىٰ التعبد المحض فلا يمكن التعدية فيها، حيث إنها أعمال وأفعال ثابتة في نفسها.

---

(١) الإمام الشافعي، الرسالة، ص٥٥٥.

(٢) المصدر السابق، ص٥٥٧.

(٣) أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، (دار الكتب العلمية/بيروت)، ص٢٦٤.

يفرض أبو الحسين لهذا الإشكال جوابًا مفاده اعتماد الاستقراء في كل ذلك، دون النزوع إلىٰ التحكم: «والأولىٰ مع ذلك استقراء مسألة، فما لا يدل علىٰ علَّته دلالة، لم يستعمل فيه القياس لجواز أن يكون فيها ما دلَّ دلالة علىٰ علَّة حكمه، غير أنَّ ما أخذ علينا التطرق إليه بالأدلة المعلومة، فإنَّه لا يجوز استعمال القياس فيه»[1].

إذا جئنا إلىٰ الإمام الجويني فإنَّه يستثمر تلك الدلالات التي أشار إليها الشافعي، وأبو الحسين البصري مختصِر العمد، فيقف وقفة متناهية النظير في إثبات التعليل أولًا ثم شموله ثانيًا، حيث يستدرك علىٰ الأولين ذلك الحصر الذي شهدناه من نفي التعليل عن العبادات[2]، وغير ذلك من التقييدات.

يعقد الجويني مسألة: ما يعلَّل وما لا يعلَّل، فبعد أن يطيل الجدل في سجال طويل مع الحنفية الذين نفوا التعليل في الكفارات والحدود والرخص، يرد علىٰ هذا المدعىٰ.

حيث يعرض للتعليل بصفة عامة، وخاصة التعليل في العبادات هذه التي أخذت وضوحًا بعد ذلك. يعلن الجويني عمومية التعليل ولا يحدها بحدود، بعد أن استهل هذه المسألة بمعقولية طهارة الحدث من عدمها قائلًا: «وما صار إليه جماهير العلماء مع التزام القياس والعمل به أنَّ طهارة الحدث ليست معقولة المعنىٰ»[3]، وصف صنيعهم هذا بالتكلف ليعلن حياده عن هؤلاء وإن تأثر بهم في بعض الأمور كما قلنا، وقد ذكر جوابهم فقال: «فقالوا: الأصول إذا تمهدت علىٰ قواعدها واسترسلت علىٰ حكم العرف المطرد فيها، فلا التفات إلىٰ ما يشذ ويندر وضربوا لذلك أمثلة مبنية علىٰ مغمضات من قضايا الأصول»[4].

يضرب لذلك مثالًا علىٰ ما ركبوا عليه أساسهم في التعليل في العبادات بالبيع:

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٦٥.

(٢) ولو لم يكن هذا بشكل صريح، إلا أنَّ تعليق التعليل بمسائل الخصم كما هو صنيع الشافعي مع الحنفية، وإحالة ذلك علىٰ الاستقراء كما هو صنيع أبي الحسين البصري؛ يجعل تحقيق القول في المسألة بعيدًا بعد ما طرح في الجزئية التي قرنت فيها إشكالية مجال التعليل.

(٣) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ٢/ ٧٤.

(٤) المصدر نفسه، ٢/ ٧٥.

«حيث إنَّ المقصد منه لمسيس الحاجات إلىٰ التبادل في الأعواض، ثم بعد ذلك لم يعر الشارع الحكيم إلىٰ التفاصيل بعد تمهيد الأصول، فمن باع ما يحتاج إليه واستبدل عنه ما لا يحتاج إليه، فالبيع صحيح؛ لأنَّ هذا لا يعم وقوعه، وما في النفوس من الدوافع والصوارف في ذلك وازع كامل»[1].

إنَّ هذه المطارحات التي خاضها الجويني بعد استدراكه علىٰ السابقين، وبعد وقوفه موقف الحياد مع المعاصرين الذين قالوا بالتعليل عمومًا، مع أنَّه تأثر بهم أحيانًا، ووصفهم بالتكلف أحيانًا أخرىٰ.

يعرض موقفه من هذه الإشكالية التي تعتبر جوهر ما طرح في العلة والتعليل، بعدما يستند الجويني في تحليله وموقفه البديل علىٰ مقدمات الوضع النصي للأحكام وقوتها في الحكم، وهذا ما يتقرر في المصالح الكلية والجزئية، وسنعرض لهذا الموقف في الفرع الموالي.

(١) المصدر نفسه، ٢/ ٧٦.

الفـرع الثاني

من المصالح الجزئية إلى المقاصد الكلية

لا شك أنَّ القسمة الثلاثية (الضروريات، الحاجيات، التحسينات) التي استثمرها الغزالي في المستصفىٰ[1] إنما هو مدين فيها لذلك التأصيل المنهجي من طرف الجويني.

يتأسس نظر الجويني في الانتقال من التعليل إلىٰ الحديث عن المصالح أو إن صحَّ التعبير من المصالح الجزئية إلىٰ المصالح الكلية.

إنَّ هذه الوصلة التأصيلية المبتكرة، إنما ذلَّل الجويني صعبها من أجل الإجابة علىٰ أهم استشكال نهضت به المعرفة الأصولية في البحث عن التعليل، وهي مجالات التوظيف التعليلي، وقد رأينا في المبحث السابق كيف تدرجت المعرفة الأصولية في حديثها عن التعليل في أهم مصنفات القرون الأولىٰ.

يأتي الجويني في محصلة هذا النتاج المعرفي، فبعد حديثه عن التعليل ومجالاته، وبعد أن خاض جدالًا مريرًا مع الحنفية الذين قصروا التعليل عن الكفارت والحدود والرخص، يعرض لإشكال آخر لا يقل خطورة عن الأول - تعليل العبادات -، حيث يقف موقف المتحفظ في سوق الفكرة التي تركز عليها أساس أولئك الذين يصفهم أحيانًا بالطائفة، وأحيانًا ببعض الأحناف، في قولهم بتعليل العبادات، بعدما يسامرهم في منهجيته الجدلية، يفرض الإشكال ثم يحيطه بالإجابات الممكنة، مما يدخل في حيز الفكرة التعليلية لهؤلاء.

إنَّ هذا الموقف لم يكن بمنأىٰ عن الطرح الذي سعىٰ الجويني نفسه جاهدًا في الإجابة عنه، ليفصح عن حقيقة مذهبه في المسألة «وإذا لاح مسلك الكلام في النفي

(١) الغزالي، المستصفىٰ، ١/١٣٩.

والإثبات في هذه المسائل، فنحن نذكر بعدها كلامًا وجيزًا يتخذه الناظر معتبره، ويرقىٰ به عن تعارض وجوه الكلام في فن يقصد منه بغية القطع»[1].

إنَّ مسائل الأصول التي تظهر إشكالاتها في قضايا جزئية لا يمكن الحسم فيها إلا إذا أعرناها إلىٰ قواعد كلية تنسجم وفق ذلك الحيز الذي تنتمي له هذه المسائل -الأصول- وهذا هو صنيع الجويني.

فبعد أن ساق الجزئيات الكثيرة الفقهية التي اعتمدها هؤلاء أساسًا في عمومية التعليل، أعار هذه الجزئيات إلىٰ القواعد الكلية.

إنَّ الأحكام في نظر الجويني خمسة، وعلىٰ وجه التحديد ثلاثة -بعد التهذيب الذي عمله الغزالي-؛ أي إلىٰ ضروريات، وتحسينات، وحاجيات.

فالضروريات: هي ما يتوقف عليها حياة الناس الدينية والدنيوية، بحيث إذا فقدت لا يختل نظام حياتهم، ولكن يلحقهم الحرج، وهي في نظر الجويني أصل؛ لأنَّه «يؤول المعنىٰ المعقول منه إلىٰ أمر ضروري لا بدَّ منه، مع تقرير الإيالة (السياسة) الكلية، والسياسية العامية»[2].

أما **الحاجيات**: فهي التي يحتاج إليها الناس للتيسير عليهم، ورفع الحرج عنهم، وإذا فقدت لا يختل نظام حياتهم، ولكن يلحقهم الحرج؛ فهي في نظر الجويني «ما يتعلق بالحاجة العامة، ولا ينتهي إلىٰ حد الضرورة»[3].

أما **التحسينات**: فهي المصالح التي تقتضيها المروءة، ويقصدها الأخذ بمحاسن العادات ومكارم الأخلاق، وإذا فقدت لا يختل نظام الحياة كما في الضروريات، ولا ينالهم الحرج كما في الحاجيات[4]؛ فهي في تصور الجويني «ما لا يتعلق بضرورة خاصة ولا حاجة عامة، ولكنه يلوح فيه غرض في جلب مكرمة، أو نفي نقيض لها»[5].

---

(١) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ٢/ ٧٨.

(٢) المصدر نفسه، ٢/ ٧٩.

(٣) المصدر نفسه، ٢/ ٧٩.

(٤) وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، (دار الفكر، ط٢: ١٩٩٨)، ٢/ ١٠٥٠.

(٥) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ٢/ ٧٩.

هذه محصلة التهذيب الذي استثمره الغزالي عن الجويني. لكن ما وجه الارتباط بين التقسيم الخماسي (قبل التهذيب)، مع إشكالية التعليل وعموميته؟

إنَّ خلفية التعلق الذي رآه الإمام الجويني، إنما تنم عن ذلك الحيز العريض في التوظيف التشريعي للسياسة الشرعية، فقد اهتم في كتابه «الغياثي» ببيان كبريات الدين والمصالح الكلية، وأعارها بهذا التقسيم الخماسي.

وهنا يبرز الوعي المقاصدي لدىٰ الجويني، فحديثه عن الفكر السياسي «دليل علىٰ العلاقة المتينة بين الوعي بمفهوم المقاصد ووظيفته، وبين مشكل الممارسة السياسية، والإنقاذ الحضاري، بفضل ما تتميز به «المقاصد»، من طابع المعقولية واليقين والكلية»[1].

فإشكالية التعليل تبرز أساسًا في ذلك البديل الذي طرحه في أثناء استنهاضه لذلك الطرح الخطير الذي لم يسبق له، وهو شغور الزمان[2] عن المفتين وخلوه من أصول التشريع، إنَّ هذه الإشكالية تمثل جوهرًا وأساسًا في البديل الذي سيستثمره عمليًا، تحت مفهوم مقاصد الشريعة، يقول الجويني: «فإني تخيلت انحلال الشريعة وانقراض حملتها، ورغبة الناس عن طلبها، وإضراب الخلق عن الاهتمام بها، وعاينت الأيمة ينقرضون ولا يخلفون، والمتسمون بالطلب يرضون بالاستطراف، ويقنعون بالأطراف، وغاية مطلبهم مسائل خلافية يتباهون بها، أو فصول ملفقة وكلمات مرتقة في المواعظ، يستعطفون بها قلوب العوام، فعلمت أن الأمر لو تمادىٰ علىٰ هذا الوجه لانقرض علماء الشريعة علىٰ قرب وكثب، ولا تخلفهم إلا التصانيف والكتب، ثم لا يستقل بكتب الشريعة علىٰ كثرتها واختلافها، مستقل بالمطالعة»[3].

إنَّ هذا النص يعبِّر أساسًا عن ذلك المنحىٰ الصريح الذي اتخذه أساسًا في الإجابة

---

(١) عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص٣٥٥.

(٢) يستشكل من طرح الجويني لهذا الإشكال: هل هو من وراء الحديث عن السلطة الحالية بصورة مآلية؟ أم حديث عن الراهن السياسي لكن سطوة السلطان جعلته يفرض هذا الواقع في صورة مآلية ليعطي لها حلولًا؟، وهل انتهت أزمات ومشاكل الواقع الذي يعيشه حتىٰ يفرض لزمان الغد حلولًا؟!

(٣) الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، ص٣٠.

عن إشكالية شغور الزمان، فصنيعه في تشخيص أزمة الخلو هذه إنما يتمثل الهدف منه في اقتراح المواقف والحلول العملية القريبة إلىٰ الجمهور، وفي خضم ذلك التراجع السياسي، وجمود فروع الفقه وأصوله وانقراض حملته، وهو اقتراح لم يجد الجويني بدًّا من تأسيسه علىٰ قواعد وأسس جديدة، ومقاصد شرعية قطعية[1].

إنَّ الطرح البديل في معالجة هذا الإشكال لا بدَّ أن يعار في التشريع ذاته بقواعد شرعية تحتكم إليها مقدرة التشريع في التوظيف المجالي لآلية التعليل، فعلىٰ خلفية هذا الربط يحدِّد الجويني مجالات التعليل فيجعلها خمسة:

١- **القسم الأول**: وهو الحقيق بالتعليل «وهو الذي يسهل تعليل أصله»[2]، يتجلىٰ ذلك في أنَّه «ما يعقل معناه وهو أصل، ويؤول المعنىٰ المعقول منه إلىٰ أمر ضروري لا بدَّ منه مع تقرير غاية الإيالة الكلية، والسياسية العامية»[3]، فالقواعد الضرورية الكلية لا بدَّ أن تعار بالتعليل؛ لأنَّ خطرها يفرض علىٰ المجتهد أن يبيِّن فيها حكمها، حتىٰ تنضبط معانيها، وإذا تغيرت مواردها استطاع المجتهد بمرونة التعليل أن يكيفها وفق الرشاد التشريعي، مثال ذلك: «قضاء الشرع بوجوب القصاص في أوانه، فهو معلَّل بتحقيق العصمة في الدماء المحقونة، والزجر عن التهجم عليها، فإذا وضح للناظر المستنبط ذلك في أصل القصاص تصرف فيه، وعداه إلىٰ حيث يتحقق أصل هذا المعنىٰ فيه»[4].

٢- **أما القسم الثاني**: فـ«ما يتعلق بالحاجة العامة، ولا ينتهي إلىٰ حد الضرورة، وهذا مثل الإجارة»، فهذا في نظر الجويني وإن لم يبلغ مبلغ الضرورة المفروضة «لكن حاجة الجنس قد تبلغ مبلغ ضرورة الشخص الواحد، من حيث إنَّ الكافة لو منعوا عما تظهر الحاجة فيه للجنس، لنال آحاد الجنس ضرار لا محالة، تبلغ مبلغ الضرورة في حق الواحد»[5]، ونظرًا لهذا البعد المآلي الذي يشهده هذا القسم؛ فلا مناص -في

---

(١) الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم الديب، (مطابع الدوحة الحديثة: ط١: ١٤٩٩)، ٢/ ٩٢٣.

(٢) المصدر السابق، ٢/ ٩٢٣.

(٣) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ٢/ ٩٢٣.

(٤) المصدر نفسه، ٢/ ٩٢٣.

(٥) المصدر نفسه، ٢/ ٩٢٤.

نظر الجويني- من أن يلحق بالقسم الأول، أي أن يعار بآلية التعليل والبحث عن متعلقاته كذلك؛ لأنَّ «هذا يتعلق بأحكام الإيالة، والذي ذكرناه مقدار غرضنا الآن»[1].

٣- أما القسمان الثالث والرابع: فهما وإن اختلفا في نظر الجويني إلا أنهما في حقيقة الأمر سيان؛ فهما ضمن القسم التحسيني؛ لأنَّه «لا يستند إلىٰ حاجة وضرورة، وتحصيل المقصود فيه مندوب إليه تصريحًا ابتداء»[2].

لكنه يلوح منه غرض في جلب مكرمة أو نفي نقيض لها. في هذا القسم يعير الجويني أهمية التعليل بشكلٍ غير الذي أعاره في الأول والثاني، لكن في نظره فإنَّ القسم التحسيني أمر لا تنجم عنه مخاطره؛ ولهذا فلا غرو أن نعيره بمثل ما أعرنا به التقسيمين، بل يكتفىٰ في ذلك «مع الاعتضاد بالدواعي الجبلية»[3].

لأنَّ هذه التحسينات لا ترتقي إلىٰ أن تعارض أصلًا، أو تقف حاجزًا أمام ما ينزل ويتعذر الإجابة عنه إلا بتوظيف الآليات الضرورية في ذلك -التعليل-، يضرب الجويني لذلك مثلًا: «والطهارات قصارها إثبات السبب وجوبًا إلىٰ إيجاب ما لا تصريح بإيجابه، وليس فيها اعتراض علىٰ أصل آخر سوىٰ ما ذكرناه من التصريح والتلويح»[4].

لكن رغم ذلك فإننا رأينا الجويني وإن قلَّل من أهمية التعليل وضرورته في هذا القسم، فإنَّه في الطرح العملي للتأسيس الذي افترضه علىٰ خلفية خلو الزمان وشغوره، لا يبرح أن يوظف التعليل في هذه المسائل، وسنرىٰ ذلك قريبًا.

٤- أما القسم الخامس: فهو «ما لا يلوح فيه للمستنبط معنىٰ أصلًا ولا مقتضىٰ من ضرورة أو حاجة أو استحثاث علىٰ مكرمة»، وفي هذا القسم والذي قبله، يضع الجويني العبادات والمكرمات علىٰ قسمين؛ قسم تظهر فيه وجه المكرمة، كما ذكره في القسم الرابع والثالث، وقسم يندر ظهور المكرمة أو الحكمة فيه، وهذا في نظر

---

(١) المصدر نفسه، ٢/ ٩٢٥.

(٢) المصدر نفسه، ٢/ ٩٢٥.

(٣) المصدر نفسه، ٢/ ٩٢٥.

(٤) البرهان في أصول الفقه، ٢/ ٩٢٦.

الجويني «يندر تصويره جدًّا، فإن امتنع استنباط معنىً جزئي فلا يمتنع تخيله كليًّا»[1]، يمثِّل له بالعبادات البدنية المحضة: «فإنَّه يتعلق بها أغراض دفعية ولا نفعية»[2]، لكن رغم ما قرأ عليها الجويني من التعبد إلا أنها في نظره «لا يبعد أن يقال تواصل الوظائف يديم مرون العباد علىٰ حكم الانقياد، وتجديد العهد بذكر الله تعالىٰ ينهىٰ عن الفحشاء والمنكر»[3]، ثم إذا توغلنا في تمحض التعبد، وذلك كتعدد الركعات وأمثالها «لم يطمع القايس في استنباط معنىً يقتضي التقدير فيما لا ينقاس أصله»[4].

هنا تكتمل الإجابة المعرفية لإشكالية مجال التعليل هذه التي أرقت السابقين، وتحفظ الجويني في بداية طرحها، لكن بعد أن أعارها ضمن منظومة تشريعية جديدة في نظره[5]، في وسط الطرح الذي استشكله في الغياثي، فإنَّه استثمر أيما استثمار ذلك الزخم المعرفي حول توسيع مجال التعليل وتقليله؛ ليصل في الأخير إلىٰ توظيف جوهري وأساسي، حيث يقوم علىٰ مدىٰ ضمنية وضرورة التعليل من عدمه.

ليظهر هذا التقسيم في تقسيمه الخماسي، فيفرض التعليل في القسم الضروري والحاجي، ويجعله أمرًا استئناسيًا، أو ليس بضروري في القسم التحسيني بناء علىٰ الحاجة الملحَّة لآلية التعليل.

من هذا التأسيس القاعدي لمجال التعليل وفق خلفية الربط بينها وبين إشكالية الخلو والشغور، يطرح الجويني تنظيره في مساحات التوظيف وميادين العمل التشريعي، فيعقد في كتابه «غياث الأمم» سبيلًا مقاصديًا مبنيًا علىٰ هذه الخلفية، ويعيرها علىٰ غالب الأبواب الفقهية، ليبيِّن فيها مفهوم مقاصد التشريع وآلية التعليل في المنظومة الفقهية.

فيجعل لمساحات التوظيف الضرورية والحاجية (الخلافة، والإمامة، وأصول

---

(١) المصدر نفسه، ٢/ ٩٢٦.

(٢) المصدر نفسه، ٢/ ٩٢٦.

(٣) المصدر نفسه، ٢/ ٩٢٧.

(٤) المصدر نفسه، ٢/ ٩٢٧.

(٥) الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، ١/ ١٨٤.

البياعات، والجنايات) مجالًا رحبًا في استثمار آلية التعليل بقدر الحاجة الملحَّة التي تفرضها هذه الآلية.

ويجعل كذلك لمساحات التوظيف التحسينية من عبادات ومكرمات مجالًا لا يتسع اتساع القسمين الأولين، لكن يبقىٰ في إطار بيان الحكمة، وتعقيل الأحكام ونفي التحكم والغموض عنها، ومن رأىٰ صنيعه في مبحث الطهارات تيقن ذلك تمامًا.

إذن فإشكالية شغور الزمان وخلوه عن الدين وأصوله، ناطها الجويني بذلك التأسيس الذي جعله أساسًا وجوهرًا؛ بل وبديلًا عن «أصول الفقه وظنية مسائله»[1]، فهو ينبِّه إلىٰ ضرورة اللجوء إلىٰ بعض الأحكام والنماذج «من علم الفروع وعلم أصول الفقه ليتخذها مناسبة للانتقال من دلالتها الجزئية أو الظنية إلىٰ استشراف وإدراك ما وراءها من مقاصد شرعية في صورتها القطعية»[2].

إذن فمجال التعليل عند الجويني لا ينبغي أن يفهم بمعزل عن متطلبات الواقع الحياتية، بعد أن يدخل في توجيه الواقع التشريعي؛ فآلية التعليل لا ينبغي أن نفهمها كمسألة منعزلة وأن نجعل الحديث فيها حديثًا علىٰ رسم الجدل وسبر العقول؛ بل ينبغي أن توظف في السياق الضروري والحتمي في مراسم كبريات الدين وجزئياته[3].

خلاصة القول: إنَّ الخطاب البياني في طريقه إلىٰ التعليل قد بدأ مع الشافعي، حينما استشكل تعبدية بعض الأحكام، فقد عالج الشافعي المسألة في إطار السجال الذي كان بينه وبين الحنفية، حيث إنَّ تمثيله لهذه المسألة لم يخرج عن هذا الإطار، فهو لم يطرح هذه الإشكالية في العبادات أو في المعاملات؛ بل طرحها وفق ذلك الخلاف الذي تدخلت فيه أساسًا هذه الإشكالية بين المذاهب، فناقش المسألة في هذا الإطار، يظهر هذا في تمثيله عندما عرض الإشكال، حيث جعل حديث المصرَّاة

---

(١) عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص٣٨٣.

(٢) المرجع نفسه، ص٣٨٤.

(٣) وهنا نشيد بما وصل إليه عبد المجيد الصغير في عرضه لمسائل الأصول وربط المعرفي بالسياسي، وغيره مما يدخل في الملابسات التي تدخل في الصياغة والاستثمار، لتكون حقًّا دراسته خطوة نحو النهوض بالمعرفة الأصولية والمقاصدية، وربط ذلك كله بمقتضيات الواقع الحياتي والتشريعي الذي تَدَخَّلَ في تَشَكُّلِ ذلك.

أساسًا في التمثيل وحكىٰ خلافه مع الأحناف في ذلك.

إذن فمجال التعليل لم يظهر بالصورة التي ستأتي فيما بعد عند الشافعي، وهذا يأتي مساوقًا لما قلناه من قبل من أنَّ الشافعي إنما عني بضبط التشريع أكثر من إنتاجه.

لكن شرارة الشافعي لهذا الإشكال تعد انطلاقة في الاستثمار المعرفي لأحكامها ومتعلقاتها، يأتي هذا مع أبي الحسين البصري[1] مختصِر العمد[2]، الذي أعار هذه المسألة للنقد والبحث؛ لأنَّ حدتها بدأت تظهر أكثر مما كانت عليه من قبل، وقد رأينا صنيعه، فقد صال وجال ليخلص في الأخير إلىٰ نتيجة مفادها أنَّ التخلص من هذا الإشكال مرهون بالاستقراء، أي تتبع الجزئيات التشريعية، فما كان منها معلَّلًا فهو كذلك، وما كان غير ذلك قرأنا عليه التعبد.

وهذا في الحقيقة ليس حلًّا بقدر ما هو تجاوز للمشكلة، لكن توظيف الاستقراء في تجاوزه يُعد مشكلًا آخر؛ حيث إنَّ تمكن الاستقراء من هذه الفروع قد يكون متعذرًا؛ لأنَّ التراكم المعرفي لجزئيات التشريع قد يقف حاجزًا أمام العملية الاستقرائية -التي سعينا من وراء بغيتها الوصول إلىٰ ما يشفي الغليل في هذه المسألة- فتتبع الجزئيات كلية متعذر.

لكن من لطائف النكت أن نجد الشاطبي بعد ذلك قد استفاد واستثمر المعنىٰ الذي كلَّله أبو الحسين البصري في اعتماد الاستقراء[3]، حيث نجد الموقف نفسه الذي وقفه الشاطبي فيما بعد، حينما أعار المسألة نفسها -مجال التعليل- إلىٰ الاستقراء، انطلاقًا من القاعدة التي استند إليها «الأصل في العبادات التعبد»، فجعل الاستقراء حقيقًا بإثبات ذلك[4].

---

(١) محمد بن علي الطيب، أبو الحسين، البصري، أحد أئمة المعتزلة.ولد في البصرة وسكن بغداد وتوفي بها. من كتبه: المعتمد في أصول الفقه، شرح الأصول الخمسة، توفي سنة ٤٣٦هـ، ينظر الأعلام، ٦/ ٢٧٥.

(٢) كتاب العمد للقاضي عبد الجبار، وكتاب المعتمد للبصري مختصر له، وقد شرحه أبو الحسين البصري، وقام الدكتور عبد الحميد علي أبو زنيد بتحقيقه، (الطبعة السلفية، القاهرة، ١٤١٠هـ).

(٣) أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، ص٢٦٥.

(٤) وقد استثمر ابن عاشور هذه الآلية بعد الشاطبي أيما استثمار بعد أن جعلها مسلكًا من مسالك الكشف =

يأتي الجويني في مؤخرة البحوث الأولىٰ عن هذه الإشكالية، لكن استفادة الجويني من الزخم المعرفي للسابقين جعله يعير المسألة بعيار قصدي؛ حيث إنَّه عالج المسألة من قبيل الضرورة والحتمية التي تفرضها آلية التعليل في كبريات الدين وجزئياته، فعن طريق توظيف التشريع السياسي لبحوث السياسة والإمامة، اتخذ من التعليل آلية في حل أكبر مشكلة طرحها في كتابه «غياث الأمم» بعد الإمامة، وهي أزمة الخلو والشغور، وهنا يضع إشكالية مجال التعليل علىٰ قدم وساق، حيث يعلق وجودها من عدمه في البحوث الفقهية، بمدىٰ دخول هذه البحوث في التقسيم الخماسي الذي رآه لكبريات الدين، ومن ثمَّ يتم سبر المجال التوظيفي ومدىٰ حاجته.

إذن فما وصل إليه فكر الجويني في إشكالية مجال التعليل يُعد وعيًا رشيدًا في ربط قواعد التشريع وأصوله وآلياته، بتحديات الواقع الحياتي ومتطلباته؛ حيث أخرج بهذه الذهنية الرشيدة، آلية التعليل -التي طالما تناولتها البحوث في سياق الجدل المعرفي الذي تناول كثيرًا من المسائل- من الوجود الكامن إلىٰ الحضور الفعلي والقصدي لنظام من نظم المعرفة الأصولية المهمة -التعليل-، وهنا يظهر التعليل أساسًا محوريًا في العملية التأويلية التي يتوسل بها الفقيه إلىٰ إجابة.

= عن المقاصد، وقد كلَّل توظيفها أيضًا خاصة في حديثه عن إشكالية القطع والظن. ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص٤٤.

الفـرع الثالث

إشكالية القطع والظن

إنَّ خلفية هذا الإشكال تظهر في الإطار الذي طرحت فيه، والمساحة التي بغي من ورائها حسم التشريع، وبناء نصوصه علىٰ اليقين الذي لا يَرِدُ في جهته شك.

إذا قلنا بأنَّ أهم من استرعىٰ هذه الإشكالية واستثمر لمياتها أيما استثمار هو الإمام الجويني، فقبله ابن حزم والباقلاني كلاهما نادىٰ بذلك، وما خطوة الجويني إلا استثمار وامتداد لذلك الإشكال الذي ندب إليه هذين العالمين، ونحن نعرض لهما بشيء من البيان؛ ليكون بعد ذلك تركيزنا علىٰ نموذجين هما الجويني والشاطبي، ثم بعدهما ابن عاشور.

أولًا: ابن حزم الظاهري[1]:

إنَّ إشكالية القطع والظن تتحدد في فكر ابن حزم من الخلفية التي أسس علىٰ وفقها أصول التشريع، فقوله بالظاهر من النصوص جاء من وراء طلب اليقين جهد المقدرة ونفي الظنية التي تعتبر في نظره باطلة «وأما الحقيقة فإنَّ الظن باطل بحكم النبي ﷺ، بأنَّه أكذب الحديث[2]، وبنص قوله تعالىٰ: ﴿وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْئًا﴾ [النجم: ٢٨]»[3].

---

(١) أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب، ومولده بقرطبة، وكان حافظًا عالمًا بعلوم الحديث وفقهه، كان شافعي المذهب، ثم انتقل إلىٰ مذهب أهل الظاهر، ذو فضائل جمة وتواليف كثيرة منها مراتب الإجماع، توفي سنة ٤٥٦هـ، ينظر، وفيات الأعيان، ١١٦/١، تذكرة الحفاظ، ص١١٤٦.

(٢) صحيح البخاري، كتاب الفرائض، باب تعليم الفرائض، رقم (٦٢٢٩)، ١٩٧٦/٥.

(٣) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: إحسان عباس، (المكتبة الإسلامية/بيروت، ط١: ١٤٠٢هـ)، ١٠٥/٥.

ومن هذا التصور ندب نفسه إلىٰ حصر أصول التشريع في ثلاثة: القرآن والسنَّة والإجماع، أما القياس وغيرها من الأدلة الموهومة -في نظره- فلا مناص من ردها، وإبطالها؛ لأنها إلىٰ الظنِّ أخلد.

إنَّ خلفية القول بالظاهر، هي نشدان القطع في النصوص والأحكام؛ ولهذا لا مناص في نظر ابن حزم من مناصرة كل دليل قائم علىٰ القطع.

يكلِّل ابن حزم هذه الأدلة الثلاثة بالمنطق الأرسطي الصوري؛ لأنه -في نظره- يعتمد استدلالات عقلية يقينية، لهذا رأيناه يناصر القياس البرهاني، ويجعله أساسًا في العملية التشريعية، فبعد أن حدَّد أقسام الدليل، وجعلها كلها واقعة تحت النص، جعل أحدها قائمًا علىٰ القياس البرهاني «أحدها -هذه السبعة- مقدمتان تنتج نتيجة ليست منصوصة في إحداهما، كقوله ﷺ: «**كل مسكر حرام، وكل خمر حرام**»[1]، «**وما أسكر كثيره فقليله حرام**»[2]، النتيجة: كل مسكر حرام، فهاتان المقدمتان دليل برهاني علىٰ أنَّ كل مسكر حرام»[3]. إذن فموقف ابن حزم ظاهر في أنَّه ردَّ كل تلك المتعلقات الأصولية التي من شأنها أن تحول دون قطعية الأصول، فَحَصَرَها في أمور معدودة، ويظهر هذا كذلك مع المجال الذي حدَّد فيه آلية الاجتهاد، فإنَّه ضبطه بمفهوم عريض تحت مسمىٰ الدليل[4]، لكنه لا يخرج عما قرره من الأدلة السبعة التي جعلها أساسًا في القطع واليقين[5].

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب أمر الولي إذا وجه أميرين، رقم (٦٧٥١)، ٦/ ٢٦٢٤؛ صحيح مسلم، كتاب الأشربة، باب أن كل مسكر خمر وأن كل خمر حرام، رقم (١٧٣٣)، ٣/ ١٥٨٦.

(٢) سنن ابن ماجه،كتاب الأشربة، باب ما أسكر كثيره فقليله حرام، رقم (٣٤٣٤)، ٢/ ٢٠٧؛ سنن أبي داود، كتاب الأشربة، باب النهي عن المسكر، رقم (٣٦٨١)، ٣/ ٣٢٧؛ سنن الدارقطني، كتاب الأشربة، باب النهي عن المسكر ٤/ ٢٥٠. سنن الترمذي، كتاب الأشربة، باب ما جاء كل مسكر حرام، رقم (١٨٦٥)، ٤/ ٢٩٢.

(٣) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: إحسان عباس، (المكتبة الإسلامية، بيروت، ط٢: ١٤٠٢هـ)، ٥/ ١٠٥.

(٤) المصدر نفسه، ١/ ٤٦.

(٥) سالم يفوت: ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، (المركز الثقافي العربي، ط١: ١٩٨٦م)، ص١٩٩.

ثانيًا: أبو بكر الباقلاني:

نادىٰ القاضي بقطعية الأصول الفقهية، ولمَّا كانت طبيعة التأليف الأصولي تقتضي الحديث عما هو قطعي، وعما هو ظني؛ فقد حاول الاقتصار علىٰ ما هو قطعي فيه، ودعا إلىٰ إخراج ما هو ظني منه؛ كالقول في مباحث العلة ومسالكها، وتفاصيل أخبار الأحكام، كأفراد الرواة والإرسال، فإنَّه ليس بقطعي[(١)].

وقد عقب المازري[(٢)] علىٰ هذا الرأي بقوله: «وعندي أنَّه لا وجه للتحاشي عن عد هذا الفن من الأصول، وإن كان ظنيًا علىٰ طريقة القاضي في أنَّ الأصول هي أصول العلم؛ لأنَّ تلك الظنيات قوانين كليات وضعت لا لأنفسها، ولكن ليعرض عليها أمر غير معين مما لا ينحصر»[(٣)].

ثالثًا: إمام الحرمين الجويني:

لقد مرَّ معنا الجويني في كتابه «غياث الأمم في التياث الظلم»، وكيف أنَّه استند في تكليل آلية التعليل علىٰ إعارتها بذلك التقسيم الذي أراد من ورائه الارتقاء بالمنظومة التشريعية إلىٰ القطع واليقين؛ فقد جاء في الغياثي: «فإنَّ أصول المذاهب تؤخذ مأخذ القطع، وهي التي تصدر عنها تفاريع المسائل»[(٤)].

بعدها يحدد مجال هذا في ثلاث مسائل، قال عنها: «القواطع الشرعية ثلاثة: نص من كتاب الله لا يتطرق إليه التأويل؛ وخبر متواتر عن الرسول ﷺ، ولا يعارض إمكان الزلل روايته ونقله، ولا تقابل الاحتمالات متنه، وأصله؛ وإجماع منعقد»[(٥)].

---

(١) الموافقات، ١/ ٣٢.

(٢) محمد بن علي بن عمر التميمي المازري، أبو عبد الله، محدث من فقهاء المالكية، نسبته إلىٰ مازر بجزيرة صقلية، توفي سنة ٥٣٦هـ، من مصنفاته: المعلم بفوائد مسلم، التلقين، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، ٢/ ٦٧.

(٣) الإمام الشاطبي، الموافقات، ١/ ٣١.

(٤) الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم: تحقيق: مصطفىٰ حلمي، فؤاد عبد المنعم، (دار الدعوة، ١٤٠٠هـ)، ١/ ٢١٨.

(٥) المصدر نفسه، ١/ ٢٩٧.

إنَّ هذا التحديد ينفي عن كثير من الأصول دخولها في أصول الفقه، لكن الجويني لا يرىٰ محيدًا عن ضمها ضمن مباحث الأصول متعللًا بما أورده في البرهان، بقوله: «فإن قيل: تفصيل أخبار الآحاد والأقيسة لا يلفىٰ إلا في الأصول، وليست قواطع، قلنا: حظ الأصولي إبانة القاطع في العمل بها، ولكن لابدَّ من ذكرها ليتبين المدلول، ويرتبط الدليل به»[1].

وما يلاحظ من تعليل الجويني نجد أنَّ بعض الأصوليين لم يستسغه؛ كالمازري الذي رأىٰ أنَّه «يحسن من أبي المعالي ألا يعدها من الأصول؛ لأنَّ الأصول عنده هي والأدلة عنده ما يفضي إلىٰ القطع»[2].

وقد عقب ابن عاشور كذلك علىٰ الجويني بقوله: «وهو اعتذار واهٍ؛ لأنَّا لم نرهم دونوا في أصول الفقه أصولًا قواطع يمكن توقيف المخالف عند جريه علىٰ خلاف مقتضاها كما فعلوا في أصول الدين، بل لم نجد القواطع إلا نادرة»[3].

لكن ما يمكن قوله من خلال تتبع السياق التوظيفي للقطع، أننا نجد مراد الجويني في إثبات القطعية يكاد يكون منحصرًا في إثبات القضايا والمسائل الكبرىٰ للدين[4].

بل توظيفه لثلاثية الأدلة القاطعة كما ذكرنا ذلك من قبل يأتي مساوقًا في حديثه عن الإمامة والخلافة، وهي من كبريات الدين؛ فقد عقد في الغياثي بابًا ترجمه «في الجهات التي تعين الإمامة وتوجب الزعامة».

حيث إنَّ الحديث عن القطع قد سُخر أساسًا في دحر أدلة الإمامية والروافض في استدلالهم علىٰ الإمامة، وقد كان مستندهم مبنيًا علىٰ الآحاد، وهذا ما كلَّل الجويني القطع لرده: «وإن زعموا أنَّ النص نقله آحاد، استبان علىٰ الارتجال والبديهة خزيهم، واستوىٰ إثباتهم ونفيهم؛ فإنَّ الآحاد لا يعصمون عن الزلل، بل يتعرضون لإمكان

---

(١) البرهان في أصول الفقه، ١/ ٨٦.

(٢) الإمام الشاطبي، الموافقات، ١/ ٣٢.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص٧.

(٤) هذا الحصر يؤكده كلام الجويني في أخذه بالمظان، فقد نصَّ علىٰ أنَّه لا مانع من العمل بما سبيله الظن بشرط أن لا يكون ذلك موصلًا إلىٰ ما يستحيل في العقل، أو يناقض الشرع.

الخطأ والخطل، فنقلهم لا يقتضي العلم بالمخبر عنه قطعًا»[1]، بل إنَّه ردَّ هذا الكلام بقوله: «فإذن لا ينبغي أن يطلب مسائل الإمامة من أدلة العقل، بل يعرض علىٰ القواطع السمعية، ولا مطمع في وجدان نص من كتاب الله تعالىٰ في تفاصيل الإمامة»[2].

إذن فخلفية القطع عند الجويني في الحقيقة فرضتها ملابسات بعض القضايا الكبرىٰ التي تستدعي أصولًا قطعية حتىٰ ينفي عنها كل ضيم وحيف؛ لأنها من المعلومات بالدين بالضرورة، لهذا فحري أن تُثْبَتَ وتقرر قَواعدُها بأصول قطعية، وإذا كانت الإمامة أم كل القضايا وأمَّ كل الإشكالات؛ فلا غرو من بيان ذلك وإثباته بعد إعارته إلىٰ أصول كلية قطعية[3].

رابعًا: أبو إسحاق الشاطبي[4]:

يُعد الشاطبي بحق أحسن من استثمر فكرة القطع والظن التي أثارها الجويني[5]؛

---

(١) الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، ١/ ٢٢.

(٢) المصدر نفسه، ١/ ٤٧.

(٣) وإن كنا لا نوافق ما وصل إليه عبد المجيد الصغير في كتابه الفكر الأصولي، حينما عرض لمسألة القطع عند الجويني، وجعل الأساس فيها إنما جاء علىٰ خلفية شغور الزمان والخلو؛ لأنَّ هذه المسألة متعلقة أساسًا كما قلنا بتوسيع آليات التشريع، بعد أن فرض للآليات الموجودة قصورًا، أو عدم كفاية؛ لذلك رأينا الجويني يجعل من آلية التعليل أساسًا في توسيع هذا المدرك، ومما يدل علىٰ أنَّه لم يوظف حديث القطع والظن أساسًا للإجابة علىٰ مشكلة الخلو، هو تلك التجربة العملية التي طرحها منظومة بديلة؛ حيث راعىٰ فيها السعة والجدة أكثر مما راعىٰ فيها تعلق القطع من عدمه، فحديثه كان عن إنتاج آليات التشريع، لا عن قطعيتها من عدمه؛ لأنَّه يفرض عدم وجود هذه الآليات أصلًا، أو الموجود لا يكفي، فكيف السبيل إلىٰ بحث قطعيتها؟

(٤) إبراهيم بن موسىٰ بن محمد اللخمي، الغرناطي، المالكي الشهير بالشاطبي، (أبو إسحاق) محدث، فقيه أصولي، لغوي، مفسر، توفي سنة ٧٩٠هـ، من مؤلفاته: عنوان التعريف بأسرار التكليف، شرح علىٰ الخلاصة في النحو، ينظر: معجم المؤلفين، ١/ ١١٨.

(٥) قد سبق الحديث عن إشكالية القطع والظن قبل الشاطبي وقد عرض إسماعيل الحسني لهؤلاء ومواقفهم من هذه الإشكالية يستحسن الاطلاع عليه، وإن كانت تجربة هؤلاء لا تتميز في طرحها عما طرحه بعدهم الشاطبي وابن عاشور؛ إلا ما ورد من غموض في حقيقة مذهب الطوفي في المصالح، وإثبات قطعيتها وتقديمها علىٰ الإجماع وغيرها من الأدلة القطعية. نظرية المقاصد عند ابن عاشور، ص١٠٦.

بل إنَّه سار علىٰ الدرب نفسه الذي مهده الجويني، حيث يرىٰ أنَّ أصول الفقه في الدين كلية وبالتالي فهي قطعية، واستند في ذلك علىٰ ثلاثة أمور:

١- أنها ترجع إما إلىٰ أصول عقلية وهي قطعية، وإما إلىٰ الاستقراء الكلي من أدلة الشريعة، وذلك قطعي أيضًا.

٢- أنها لو كانت ظنية لم تكن راجعة إلىٰ أمر عقلي؛ إذ الظن لا يُقبل في العقليات، ولا إلىٰ كليات شرعية؛ لأنَّ الظن إنما يتعلق بالجزئيات.

٣- أنَّه لو جاز جعل الظني أصلًا في أصول الفقه لجاز جعله أصلًا في أصول الدين، وليس كذلك باتفاق[1].

في الحقيقة، إنَّ مقصود الشاطبي بقطعية الأصول يعني به أصول الفقه؛ فهي الكليات العامة للشريعة، وكونها قطعية هذا يعني أنها ثابتة في جزئيات التشريع، حيث تنتظم هذه المظنونات لتؤخذ في سلك قشيب يحمل معنىٰ كليًّا، معبرًا عن هذه الجزئيات، وقد جعل الشاطبي من آلية الاستقراء أساسًا في إثبات ذلك، فقد قال حين حديثه عن هذه الأدلة القطعية: «وإنما الأدلة المعتبرة هنا: المستقرأة من جملة أدلة ظنية تضافرت علىٰ معنىٰ واحد حتىٰ أفادت فيه القطع، فإنَّ للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق، ولأجله أفاد التواتر القطع . . . فإذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم فهو الدليل المطلوب»[2].

مع أنَّه لا ينكر ما سمَّاه الأدلة التبعية القائمة علىٰ الظن، وهي في الأصول موجودة، لكن «فالمعتمدة بالقصد الأول الأدلة الشرعية، وجود القطع فيها علىٰ الاستعمال المشهور معدوم، أو في غاية الندور، أعني آحاد الأدلة فإنها إذا كانت من أخبار الآحاد، فعدم إفادتها القطع ظاهر، وإن كانت متواترة، فإفادتها القطع موقوفة علىٰ مقدمات جميعها أو غالبها ظني، والموقوف علىٰ الظن لا بدَّ أن يكون ظنيًّا»[3].

إذن فكون أصول الفقه قطعية أي إنها مستمدة من قواعد كلية تشكل مقاصد التشريع، وما تغياه الشارع الحكيم فيها، بعد إعارة هذه القواعد إلىٰ أدلة وجزئيات

---

(١) الإمام الشاطبي، الموافقات: ١/ ٢٩.

(٢) المصدر نفسه، ١/ ٣٦.

(٣) المصدر نفسه، ١/ ٣٥.

تشكل في مجموعها نسقًا معرفيًا لا يند عن القطع.

وإذا كان استثمار الشاطبي لإشكالية القطع عند الجويني، فإنَّ آلية الاستثمار لم تكن حاضرة عند الجويني -وإن ذكرت في السياق-، ألا وهي الاستقراء؛ إلا أنَّ إعارة الجويني لهذه الإشكالية ضمن التقسيم الخماسي الذي رآه يُعد بمثابة الفعل التوظيفي لآلية الاستقراء؛ حيث لم يكن بمنأىٰ عن الشمول الذي ضمه في جزئيات التشريع، فلا نجد حكمًا تشريعيًا يند عن هذا التقسيم، ثم إنَّ إلحاق الجزئيات إلىٰ الكليات وفق هذا التقسيم -الذي يُعد بمثابة التقرير لكليات التشريع وكبرياته- يأتي من وراء ذلك التوظيف المقاصدي لمفردات السياسة الشرعية، وعلىٰ رأسها الإمامة ومتعلقاتها.

هنا يتناغم الشاطبي مع التقسيم الذي ارتضاه الجويني، لكن ما يضيفه صراحة وظاهرًا، هو إعارة ذلك إلىٰ الاستقراء وطرحه في مفردات التشريع وجزئياته، أي إنَّ صنيع الشاطبي كان برؤية عكسية، حيث انتقل من الجزئيات -عن طريق الاستقراء- بعد ترتيبها وسبرها إلىٰ نشدان كليات قطعية.

أما الجويني، فقد أسَّس للكليات لا عن طريق التوظيف لآلية الاستقراء، ولكن عن طريق قراءة ذلك في كبريات التشريع وكلياته.

وهنا يظهر للعيان خلفية ذلك الطرح المقاصدي لكل من الجويني والشافعي في إشكالية القطع والظن.

حيث إنَّ الجويني أعارها بالجانب السياسي أساسًا، فكانت الإجابة عن ما فرضته مفردات هذا الجانب وكبرياته من جنس ما تشغله هذه القضايا من ضرورة وخطورة -لذا حري بالجويني أن يجعل الإمامة أم القضايا التشريعية-، فكان التقسيم الذي وظفه في المسألة السياسية حقيقًا باستجابة ما طرح.

أما الشاطبي فجنوحه إلىٰ الجزئيات التشريعية لينتقل بها إلىٰ الكليات، متشوفًا في كل ذلك إلىٰ القطع، إنما يأتي من وراء مفهوم البدعة الذي مسَّ أساسًا قضايا التشريع الفرعية.

لذا ألفينا الشاطبي عن طريق آلية الاستقراء، يثبت القواعد الأصلية التي تدخل أساسًا في تفريق ما هو تشريعي ويدخل في المنظومة التي تغياها الشارع الحكيم، وما

هو بدعي غريب عن مساحة التشريع، وإن وظف في ظاهر الأمر توظيفًا يُعد مبررًا تشريعيًا.

حيث إنَّ الأمر المبتدع فيه، لا يجد له مكانًا في ضوء تلك الجزئيات التي أعيرت بوساطة الاستقراء إلىٰ كليات تنفي عنها كل غرابة وابتداع؛ لأنَّ «الرأي المذموم ما بني علىٰ الجهل واتباع الهوىٰ من غير أن يرجع إليه -أي إلىٰ أصل تشريعي كلي-، وما كان منه ذريعة إليه، وإن كان في أصله محمودًا، وذلك راجع إلىٰ أصل شرعي؛ فالأول دخل تحت حد البدعة، وتنزل عليه أدلة الذم، والثاني خارج عنه ولا يكون بدعة أبدًا»[1].

وهذه الجزئيات التي تشكل مجموعها كليًا لا يمكن أن تتعارض معه بحال؛ لأنَّ اجتماعها في هذا النسق يقتضي منها أن تنفي كل غريب عنها، مما قد يوهم دخوله فيها، فـ«لا يمكن أن تعارض الفروع الجزئية الأصول الكلية، لأنَّ الفروع الجزئية إن لم تقتض عملًا فهي في محل التوقف، وإن اقتضت عملًا فالرجوع إلىٰ الأصول هو الصراط المستقيم، ويتناول الجزئيات حتىٰ إلىٰ الكليات»[2].

ولما كانت هذه الكليات قد تشتبه كثيرًا بمفهوم البدعة الواسع، وتدخل البدعة عن طريق هذه الكليات جعل الشاطبي من آلية الاستقراء أساسًا في نفي ذلك، وفساد اعتبارها، وأهم هذه الكليات: الاستحسان، والحيل وسد الذرائع، والمصالح المرسلة.

فهذه الكليات قد يَغْلِقُ من ورائِها جزئياتٌ بدعيةٌ، تتخذ لها سندًا من وراء هذه الكليات. وهذا علىٰ غرار ما قرره الشافعي سابقًا في قوله: «من استحسن فقد شرَّع».

هنا وعلىٰ خلفية تعلق كثير من البدع تحت غطاء هذه الأدلة، يجعل من كيان هذه الأخيرة هشاشة ونزوعًا إلىٰ ردها، ويعرضها في تعداد الأدلة الموهومة التي لقبها بها ابن حزم[3].

ففي الذرائع مثلًا: «قد يكون أصل العمل مشروعًا، ولكنه يصير جاريًا مجرىٰ

---

(١) الشاطبي، الاعتصام، مكتبة الرياض، ١/ ٧٦.

(٢) المصدر نفسه: ١/ ٤٥.

(٣) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ٢/ ٢٣٠.

البدعة من باب الذرائع»[1]، وكذلك دليل الاستحسان، نصَّ عليه بقوله: «وأما الاستحسان فلأنَّ لأهل البدع أيضًا تعلقًا به، فإنَّ الاستحسان لا يكون إلا بمستحسن ... وإن كان بغير دليل فذلك هو البدعة التي تستحسن»[2].

إنَّ ارتباط هذه الأدلة وتعلقها أساسًا بمفهوم البدعة، عزَّز لدىٰ الشاطبي تناقضًا بين أصالة المذهب في اعتبار هذه الأدلة وبين تعلق كثير من البدع من وراء غطائها.

فبَيْنَ هذين المتناقضين يطرح الشاطبي إشكالية القطع والظن، ويجعلها أساسًا في الأصول والأدلة الكلية، فإثبات قطعيتها معناه اعتبارها وتشغيلها، وتقريبها من الأدلة القطعية (القرآن، والسنَّة ...).

فإذا أثبتنا قطعيتها ونفينا عنها تلك الهشاشة الثبوتية، سَهُلَ بعد ذلك تخليصها من مفهوم البدعة التي طالما أثبتت وجودها تحت غطائها، بعد إعارة قواعدها مرة أخرىٰ إلىٰ الاستقراء، واستجلاء مقاصد الشارع الحكيم من وراء ذلك.

هنا تتحدد الرؤية المعرفية لإشكالية القطع والظن عند الشاطبي[3]، بعد أن تحددت قبله عند الجويني بالمفهوم السياسي -وابتناء مفرداته علىٰ أدلة قطعية لا تقف أمامها حجج الخصوم، ولا تنهض في أعنتها نيران الفتن والأهواء-، نرىٰ أنَّ توظيف القطع والظن كان رديف مفهوم البدعة، الذي تعلق بكثير من الأدلة التي تعتبر أساسًا في الفكرة المقاصدية.

ولا يتم إثبات الفكرة المقاصدية واعتبارها، إلا إذا أثبتنا من وراء ذلك متعلقاتها وملابساتها، فيكون حديث القطع والظن أساسًا في سبر ذلك وبيانه.

---

(١) الشاطبي، الاعتصام، ١/ ٢٧٠.

(٢) المصدر نفسه، ١/ ٣٩٠.

(٣) لكن قد يرد علىٰ هذا أنَّ ابتغاء القطع عند الشاطبي ليس قاصرًا علىٰ هذه الأدلة فقط؛ لأنَّه يمكن نشدان قواعد أخرىٰ لا تدخل أساسًا ولا فرعًا في علاقتها بالبدعة، مثل قاعدة رفع الحرج، والتيسير، وغيرها من القواعد. فكيف يدعىٰ تعلق إشكالية القطع والظن بمفهوم البدعة؟ يجاب علىٰ هذا بأنَّ الأدلة التي ابتغىٰ الشاطبي نشدان القطع فيها -الاستحسان ... إلخ- لا تخرج عن القواعد الأولىٰ؛ لأنَّ روح هذه الأدلة متعلق بالاعتبار والمناسبة، وقاعدة التيسير ورفع الحرج، وغيرها من القواعد لا تخرج في مراعاتها عن الأدلة التبعية التي ابتغىٰ الشاطبي إلحاقها بالأدلة القطعية (القرآن، والسنة...)، بل هي الوقود والمناط الذي من خلاله يعلق التشريع اعتباره لها.

خامسًا: ابن عاشور:

إنَّ مشروع ابن عاشور يعتبر استمدادًا لكثير من المسائل المقاصدية التي أثارها الشاطبي؛ لذا حري بابن عاشور أن يعيد صوغ تلك الإشكالات التي أثارها البحث المقاصدي، وعلىٰ هذا النسق جاء كتاباه مقاصد الشريعة وأصول النظام الاجتماعي.

تأتي إشكالية القطع والظن أساسًا في التفكير المقاصدي لابن عاشور، حيث «يعد إنجاز هذا المطلب العلمي مقصدَ ابن عاشور الأولي من البحث في المقاصد الشرعية، ذلك المطلب المتجسد في دعوته إلىٰ إنشاء علم المقاصد الشرعية»[١].

ولم تكن هذه الإشكالية من ضمن المشكلات التي طرحها الفكر المقاصدي بنظر ابن عاشور؛ بل هي أم كل المشكلات المطروحة في هذا الفكر «فإطار البحث في المقاصد عند ابن عاشور، ارتبط بتلك الدعوة، وانشغل بالتنظير لتلك الأصول المقاصدية»[٢].

فإشكاليته تأتي استجابة لذلك الترهل الذي شهدته المنظومة في انتزاعها إلىٰ التجريد والجمود، مما يبعدها عن أن تتغيا مقاصد التشريع.

لكن ينبغي لنا أن نقرأ حديث القطع والظن في مشروع ابن عاشور مرتبطًا بالإشكالات التي رأىٰ من وراء القطع والظن أن يجيب عليها، ويجد لها فضاء يشكل خطوة رائدة في إصلاح المنظومة الدينية.

إنَّ تعبير ابن عاشور عن القطع والظن لم يتشكل أساسًا في نشدان قواعد وأدلة أصولية ومقاصدية، تكون علىٰ أنقاض تلك القواعد الظنية الموروثة[٣]، إنَّ هذا لم يكن صنيعه أصالة؛ بل تبعًا، وإنما منبع الإشكالية (القطع / الظن)، يأتي استجابة لذلك الترهل الذي شهدته المنظومة في انتزاعها إلىٰ التجريد والجمود مما يجعلها

---

(١) إسماعيل الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام ابن عاشور، ص٩٨.

(٢) المرجع نفسه، ص٩٨.

(٣) لا نوافق ما ذهب إليه إسماعيل الحسني في حديثه عن إشكالية القطع والظن عند ابن عاشور، عندما جعل أساسها متمثلًا في إقامة قواعد قطعية تأتي بديلًا عن الموروث الأصولي تحت مسمىٰ مقاصد الشريعة. نظرية المقاصد عند ابن عاشور، ص١١٢-١١٤.

بمنأىٰ بعيد عن تغي مقاصد التشريع.

فالإشكالية دعوة لذلك الغياب الذي طال المنظومة في مراعاتها للمقاصد، لا لإثبات قواعد وأدلة قطعية، فقد ارتبطت أساسًا بتفعيل المنظومة التشريعية، وما حديث القطع والظن إلا أمر عارض؛ وذلك أنَّ معظم مسائل الأصول «لا ترجع إلىٰ خدمة حكمة الشريعة ومقصدها، ولكنها تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد تمكّن العارف من انتزاع الفروع منها، أو من انتزاع أوصاف تؤذن بها تلك الألفاظ»[1]؛ لأنَّ الموروث الأصولي في نظر ابن عاشور قد ارتبط أساسًا بالمبادئ اللغوية، وأحيانًا كثيرة بالكلامية؛ مما ألفىٰ لدىٰ قواعد التشريع فراغًا، لا ينم عن الثقل الذي تتميز به القاعدة الأصولية، بعد أن تشكلت أساسًا في إطار مقاصد الشارع، بل إنَّ ما تعلق بالمقاصد قد أفرغ من شحناته، وخير مثال علىٰ ذلك أنهم كانوا «يميلون إلىٰ الحقائق الظاهرة المضبوطة الصالحة، لأن تكون قواعد للتشريع. . . ويمثلون بعلل الأحكام الصالحة لإلحاق فرع قياس بأصل لمساواتها في علة الحكم، ولا يهتمون ببيان الحكمة التي هي منشأ علل كثيرة، وإنما يتعرضون للحكمة استطرادًا في ذكر شروط العلة»[2].

فالبديل المقاصدي عند ابن عاشور يرتبط بمفردات التشريع، وأساس في مظان المصالح والمقاصد، وتأتي آلية التعليل علىٰ رأس البنية المقاصدية التي أعارها في إصلاح المنظومة التشريعية.

بالإضافة إلىٰ مقومات المعاني المقصدية التي ينبغي أن تراعىٰ في إطار أوصاف الشريعة، ويأتي وصف الفطرة أساسًا في إجراء التعليل، حيث إنَّ كثيرًا من الأحكام والنصوص إنما هو خاضع لاختلاف أصل التركيبة البشرية، وقد تكفل التشريع في تدبير ذلك ومراعاته[3].

من هذه الخلفية التي صاغ من ورائها إشكالية القطع والظن، انطلق ابن عاشور إلىٰ القسم الثاني من كتابه «مقاصد الشريعة» إلىٰ صوغ نماذج من المنظومة التشريعية،

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: الطاهر الميساوي، ص١٦٦/ ١٦٧.

(٢) الطاهر بن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، (الشركة الوطنية للتوزيع/ تونس، ١٩٨٥م)، ص٢١.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص٢١٩.

تتحدد في إطارها المعاني المقاصدية التي جعلها أساسًا في تفعيل المنظومة الفقهية، وإذا كان التعليل الآلية المستحضرة عند ابن عاشور، فإنَّ ذلك لم يكن بمنأىٰ عن المقومات الأخرىٰ كمقصد التيسير، ووصف الفطرة، ومسلك الضبط وغيرها.

إذن فالنداء الذي أعلنه ابن عاشور في بداية كتابه[1]، إنما هو استجابة لهذه المكامن التي وقف عليها في أصول التشريع.

وقد يقول قائل: فما هي مبررات حديث القطع الذي كان رديف تقريره للبحوث المقاصدية؟ ويجاب علىٰ ذلك: بأنَّ ابن عاشور نفسه يعقد فصلًا يحدد فيه أنَّ المقاصد منها ما هو قطعي، ومنها ما هو ظني؛ لذلك ألفيناه قائلًا: «وعلىٰ هذا فالحاصل للباحث عن المقاصد الشرعية قد يكون علمًا قطعيًا أو قريبًا من القطعي، وقد يكون ظنيًا»[2].

بل إنَّ ابن عاشور يصرح بعد ذلك، بعد أن عرض مشاريع حديث القطع عند السابقين، ويثبت غثاثتها، بقوله: «إننا غير ملتزمين للقطع، وما يقرب منه في التشريع؛ إذ هو منوط بالظن»[3].

ويزيد الأمر بيانًا في تقرير طبيعة التشريع ومقصديته في الظن: «فأما المقاصد الظنية، فتحصيلها سَهْلٌ من استقراء غير كبير لتصرفات الشريعة؛ لأنَّ ذلك الاستقراء يكسبنا علمًا باصطلاح الشارع، وما يراعيه في التشريع»[4].

وطبيعة الاستقراء هي التي تصنف مرتبة الدال والمدلول، حيث إنَّ «مراتب الظنون في علم مقاصد الشريعة متفاوتة بحسب تفاوت الاستقراء المستند إلىٰ مقدار ما بين الناظر من الأدلة»[5].

---

(١) عندما قال: «قد حق إذا أردنا أن ندون أصولًا قطعية للتفقه في الدين، حق أن نعمد إلىٰ مسائل أصول الفقه المتعارفة، وأن نعيد ذوبها في بوتقة التدوين ونعيرها بمعيار النظر والنقد، فتنفي عنها الأجزاء الغريبة التي غلثت بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر ثم نعيد صوغها في ذلك العلم ونسميه مقاصد التشريع» المرجع نفسه، ص١١٢.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص٤٠.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: الطاهر الميساوي، ص٢٣٧.

(٤) المرجع السابق، ص٢٣٥.

(٥) المرجع نفسه، ص٢٣٧.

علىٰ أنَّه هناك أدلة قطعية، وإن كانت قليلة كما قال ابن عاشور، إلا أنَّه ينبغي أن تعرض عند احتدام اللجاج، واتساع الهوة؛ لتكون موئلًا في التقريب والوفاق: «وإنما أردت أن تكون ثلة من القواعد القطعية ملجأ نلجأ إليه عند الاختلاف والمكابرة»[1].

فإشكالية القطع والظن عند ابن عاشور تتحدد في سلك تلك الصيحة التي أعلنها في تفعيل المنظومة التشريعية، وإعارتها بمعيار المقاصد وإن لم تكن قطعية، المهم أن تنزع إلىٰ مقصود الشارع، هذا التفعيل يكون علىٰ أنقاض تلك الرتابة والجمود التي طبعت الفقه المتأخر، فقد كانوا يرمون من يسلك طريق النظر والتعليل بـ«أنَّه يريد إحداث مذهب جديد أو إحداث قول ثالث»[2].

وهذا علىٰ غير ما أسس له السابقون، حيث إنَّ هذه «المستنبطات الاجتهادية، قد راعىٰ فيها أئمة المذاهب المصالح والمفاسد، ومقاصد الشريعة، وحاجات الأمة وعوائدها، ودفع المشقات، ونحو ذلك»[3].

وهذا ما لم يراع كثيرًا بعد هذه العصور، حيث اكتفوا بأن «أثبتوا شيئًا قليلًا في مسالك العلَّة، مثل مبحث المناسبة، والإخالة والمصلحة المرسلة، وكان الأولىٰ أن تكون تلك الأصل الأول للأصول؛ لأنَّ بها يرتفع خلاف كبير»[4].

وانطلاقًا من هذا التقدير والتشخيص لأدواء المنظومة التشريعية انبرىٰ ابن عاشور لذلك، وندب نفسه لاستئناف القول فيها تأصيلًا وتفصيلًا؛ «لتكون نبراسًا للمتفقهين في الدين، ومرجعًا بينهم عند اختلاف الأنظار، وتبدل الأعصار، وتوسلًا إلىٰ إقلال الاختلاف بين الفقهاء والأمصار . . . حتىٰ يستتب بذلك ما أردناه غير مرة من نبذ التعصب، والفيئة إلىٰ الحق»[5].

خلاصة القول:

لقد تطرقنا إلىٰ أَهَمِّ مَنْ طَرَحَ إشكالية القطع والظن، وعَلَّقْنَا كُلَّ ذلك بالواقع الذي

---

(١) المرجع نفسه، ص٢٣٥.

(٢) الطاهر بن عاشور، أليس الصبح بقريب، (الدار التونسية، تونس، ١٩٦٧)، ص١٩٨.

(٣) المرجع نفسه، ص١٩٩.

(٤) المرجع نفسه، ص٢٠٤.

(٥) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص١٦٥.

فرضته هذه الإشكالية من العقلية الظاهرية التي أسَّس لها ابن حزم، وندب كل مسلك يكون عونًا ومؤزرًا في ذلك، فاتخذ من المنطق الأرسطي أساسًا وتعزيزًا لفكرته.

إلىٰ الباقلاني الذي لم يتحصل له في الأخير إلا وجود الظن في الأصول، وأنها لا يمكن أن تكون خلوًا من ذلك.

وأما الجويني فقد طرح هذه الإشكالية في ضوء المساحة السياسية التي شيدها بالتشريع تأصيلًا وتفصيلًا، فكانت الإمامة علىٰ رأس كل تلك القضايا.

وقد صادف الجويني في حديثه عن الإمامة مدًّا شيعيًا قد غيب هذه الحقيقة، وأعطاها بعدًا مخالفًا لما يتغياه الشارع الحكيم، وقد استند هؤلاء علىٰ أدلة الآحاد، وهي لا تقف كافية في إثبات مُدَّعَاهُم؛ فجعل من إشكالية القطع والظن أساسًا في الإجابة عنه، فطَرَحَ القطع أساسًا في ذلك، وحدَّده كما رأينا في أمور ثلاثة، لكن ورغم هذه الخلفية فإنَّه لم ينف عن هذه الأصول بعض الظنية.

وأما الشاطبي فقد علق إشكالية القطع بمفهوم البدعة، الذي أخذ تموضعًا ولو ظاهريًا في الأدلة التي تُعد أساسًا في مقاصد التشريع، فالتبست هذه الأدلة بين الاعتبار وعدمه، فأعارها بحديث القطع ليقربها من الأدلة القطعية المتفق عليها، وليجعل من المصادر التبعية جوهرًا في مقاصد الشارع.

ينتهي الحديث عند ابن عاشور في حديثه عن القطع، ليخلص إلىٰ أنَّ القطع يدخل ضمن المنظومة المقاصدية التي جعلها استجابة لذلك الإنقاذ المعرفي الذي كلَّله في تفعيل المنظومة التشريعية، وأنَّه لا يقصد القطع ابتداءً، بل هو بالتبع؛ لأنَّ الأهم هو إعارة هذه المنظومة بمعيار المقاصد التي تستحضر ما يتغياه الشارع في أحكامه ونصوصه.

وهنا نخلص إلىٰ أنَّ الظنَّ لا يمكن أن تخلُوَ منه الأصول التشريعية، لأنه لا يشكل خطرًا، وليس أزمة في ذاته؛ وإنما تفعيل هذه الأصول هو أهم منه، وإعادة النظر في إعارتها بمعيار المعاني المقاصدية التي تستحضر المناسبة والاعتبار.

فضلًا عن ذلك، فمقصود الشارع الحكيم من الظن ظاهر[1]، وهو طريق في

---

(١) ينص العز في حديثه عن مراتب المصالح: «ما يغلب ترتب مسببه عليه، وقد ينفك عنه نادرًا فهذا أيضًا =

استجلاء مقاصد التيسير ورفع الحرج والسعة، وتعليق كل ذلك بثنائية الزمان والمكان، تغيرًا وثبوتًا مصلحة ومفسدة.

وهذا ما درج عليه علماء المقاصد وأساطين الفقه، فدعوة المجددين في المنظومة الأصولية والمقاصدية، إنما تعلق مقصودهم فيها بتفعيل المنظومة الدينية، وفق مناطات التشريع التي تقصّدها الشارع الحكيم، وكون الظن رديفها فهذا لا يخدش في أصل تشريعها؛ بل هو يدخل في مقصود الشارع، يقول في ذلك العز بن عبد السلام: «وإنما عُمِلَ بالظنون في موارد الشرع ومصادره؛ لأنَّ كذب الظنون نادر وصدقها غالب، فلو تُرِك العمل بها خوفًا من وقوع نادر كذبها لتعطلت مصالح كثيرة . . . وهذا خلاف حكمة الإله الذي شرع الشرائع لأجلها»[1].

وإذا جئنا إلىٰ خلفية التوظيف الحقيقي لإشكالية القطع، بالإضافة إلىٰ ما تم ذكره، فإنَّه يتعلق كذلك بتلك المحاكاة التي رأىٰ بعضهم وجودها في أصول الدين والكلام والمنطق، أن تكون الأصول التشريعية بجانب من القطع تبعًا لأصول الدين.

فقد ذكر ابن عاشور بأنهم «إذ كانوا لا ينتهون في حجاجهم إلىٰ أدلة ضرورية، أو قرينة فيها يذعن إليها المكابر، ويهتدي بها المشبه عليه، كما ينتهي أهل العلوم العقلية في حجاجهم المنطقي والفلسفي، إلىٰ الأدلة الضروريات والمشاهدات، والأصول الموضوعة، فينقطع بين الجمع الحجاج، ويرتفع من أهل الجدل ما هم فيه من لجاج، ورأيت علماء الشريعة أولىٰ بذلك»[2].

= لا يجوز الإقدام عليه؛ لأنَّ الشرع أقام الظن مقام العلم في أكبر الأحوال» قواعد الأحكام، ١/ ٨٥، ويقول أيضًا: «الظنون المعتبرة في معرفة الأحكام وأسبابها وسائر متعلقاتها، لا يُشترط فيها العلم؛ إذ لو شُرط فيها العلم لفات معظم المصالح الدنيوية والأخروية» ١/ ١٧٤. وهذا ما قرَّره القرافي بقوله: «أصل التكاليف ألا تكون إلا بالعلم لقوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦]، غير أنَّه لما تعذر حصول العلم في أكثر الصور، أقام الشرع الظنَّ مقامه لغلبة صوابه وندرة خطئه، فأنيطت به التكاليف» شرح تنقيح الفصول، ص١٥٦.

وقد ذهب بعض محدثي الشيعة إلىٰ أنَّه «لا مانع شرعًا وعقلًا من حيث الإمكان والمبدأ أن يعتبر الشارع الظنَّ طريقًا للأحكام الشرعية بشرطه وشروطه، لكنه لا يسوغ لأحد أن يطلب الحكم الشرعي بالظن إلا بعد قيام الدليل علىٰ اعتبار هذا الظن» علم أصول الفقه في ثوبه الجديد، ص٢٢١.

(١) عز الدين بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، (دار الكتب العلمية، بيروت)، ١/ ١٧٤.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: الميساوي، ص١٦٦.

ويعزز سامي النشار ما ذكره ابن عاشور في حديثه عن المنهجية الأصولية في عرض التشريع، بأنَّ «التطور الحقيقي في علم أصول الفقه قد حدث تحت تأثير حركة فكرية جديدة هي بدء المتكلمين في التصنيف فيه»(١).

وقد أجاب قديمًا العز بن عبد السلام لمَّا استشعر ذلك التأثر، ففرَّق بين نشدان القطع وضرورته في أصول الدين دون أصول التشريع، عندما قال: «الظنون المعتبرة في معرفة الأحكام وأسبابها وسائر متعلقاتها، لا يُشترط فيها العلم؛ إذ لو شُرط فيها العلم لفات معظم المصالح الدنيوية والأخروية، ولا يكفي فيما يتعلق بأوصاف الإله إلا بالعلم أو الاعتقاد، والفرق بينهما أنَّ الظان مجوز بخلاف مظنونه، وإذا ظن صفة من صفات الإله . . . بخلاف الأحكام فإنَّه لو ظنَّ الحلال حرامًا والحرام حلالًا لم يكن ذلك تجويز نقص علىٰ الرب ﷻ»(٢)، فتعلق القطع بهذا ظاهر، فلا وجه للاعتبار بين أصول الدين والتشريع؛ فعرض المنهجية القرآنية لمفردات العقيدة وأصول الدين كان عرضًا محكمًا إخباريًا معززًا بالأدلة القاطعة، أما عرضه لقضايا التشريع، فقد غلب علىٰ كثير منها ظنية الدلالة، إلا ما ورد علىٰ سبيل ما يعلم ضرورة. ثم إنَّ أصول التشريع مفهوم القطع والظن فيها يتحدد علىٰ وجهين: قاطعة من حيث إنها يستند إليها في الاستنباط؛ فالاستحسان وغيره من الأدلة التبعية ثابت قطعًا في الاستناد والاحتكام، لكن نتيجة العمل به وتوظيفه تكون ظنية، وهو لا يخدش في أصل ثبوتها وقطعيتها(٣).

لقد شكل هذا المحور أساسًا جوهريًا في الفكر المقاصدي، فمقاصد التشريع هي

---

(١) سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، (دار النهضة العربية، بيروت، ١٤٠٤/ ١٩٨٤)، ص٧١.

(٢) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ١/ ١٧٤.

(٣) هذا ما أكده، ونصَّ عليه الأبياري في شرح البرهان: «مسائل الأصول قطعية، ولا يكفي فيها الظن، ومدركها قطعي، ولكنه ليس المسطور في الكتب؛ بل معنىٰ قول العلماء «إنها قطعية» أنَّ من كثر استقراؤه واطلاعه علىٰ أقضية الصحابة ومناظراتهم وفتاويهم، وموارد النصوص الشرعية، ومصادرها حصل له القطع بقواعد الأصول، ومن قصر عن ذلك لا يحصل له إلا الظن، وإنما وضع العلماء هذه الظواهر في كتبهم ليبيِّنوا أصل المدرك، لا أنها مدرك القطع، فلا تنافي بين كون هذه المسائل قطعية، وبين كون هذه النصوص لا تفيد إلا الظن» القرافي، نفائس الأصول في شرح المحصول، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد عوض، (مكتبة مصطفىٰ الباز، ١٤١٦/ ١٩٩٥)، ٣/ ١٢٤٧.

المنحىٰ القانوني في الفكر المقاصدي، وقد رأينا كيف تشكلت هذه الرؤية المعرفية بعد أن بدأت بوادرها في إطار الخطاب البياني وفي أثناء طريقه إلىٰ التعليل، ثم انبنىٰ علىٰ مفهوم المصالح الجزئية والكلية، ليأخذ شكله في الثراء المعرفي إلىٰ نشدان القطع أو السلوك بالمفاهيم المقاصدية إلىٰ قواعد تجيب عن كثير من المشكلات التي استدعت مقاصد التشريع.

لقد اتضح لنا البعد المقاصدي في العملية التأويلية، في الجانب النظري؛ حيث إنَّ بوابة التعليل هي الطريق الأول نحو التأويل، فدعامة التعليل بمختلف مفاصلها تشكل الروح التي يستمد منها النص حياته، وتوفر للأحكام نفسًا تستلهم منها مقاصد الشارع الحكيم، لتأتي بعدها المصالح الكلية فتقف موقفًا صارمًا وثريًا في كل عملية تأويل؛ لأنها بمثابة الدليل القطعي الذي يستند عليه فهم الفقيه في أثناء تأويله واجتهاده، كذلك ما ينتج عن العملية التأويلية الخاضعة بالضرورة لمقاصد التشريع تجعلنا أمام تساؤل جوهري، مفاده: ما قيمة النتيجة التأويلية، هل تقف الدلالة ساكنة نهائية لا تحتمل حكمًا وتأويلًا آخر، أم أنها تختلف باختلاف المقاصد التي استندت عليها؟

ما يمكن ملاحظته بالنسبة إلىٰ مسألة قطعية المقاصد من عدمها إنما هو راجع إلىٰ أمرين اثنين:

أولًا: إنَّ الكليات العامة للتشريع تحمل صفة القطعي الذي لا يشوبه ظنٌ أبدًا؛ لأنها ثابتة بالاستقراء، فاتخذت شكل التواتر المعنوي، وتجري في النصوص مجرىٰ العموم في الجزئيات.

ثانيًا: الطريق الآخر نحو استثمار المقاصد في التأويل إنما يرجع إلىٰ تحقيق المناط وتنزيل هذه الكليات القطعية علىٰ الوقائع والأحداث، بمعنىٰ: هل تصدق هذه الواقعة وتأخذ استمدادًا مباشرًا من القاعدة الكلية أم لا؟ فعندما نقول إنَّ الضرر يزال، وتقف معنا وقائع وحوادث كثيرة فيها شيء من المضار، فهل يصح تنزيل هذه القاعدة علىٰ كل مسألة؟ أم أنَّ تحقيق المناط يجعلنا نتريث لنختبر حقيقة الضرر الذي نريد الحكم عليه، هل يدخل في القاعدة أم لا؟

المبحث الثاني

مدخل إلى جذور وأركان التأويلية المعاصرة

تمهيد:

المطلب الأول: نظرية التأويل قراءة في المصطلح وجينالوجيا المفهوم

الفرع الأول: مصطلح الهرمينوطيقا والتلقي العربي

الفرع الثاني: الأصول الإيتيمولوجية لمصطلح الهرمينوطيقا

المطلب الثاني: من ميتافيزيقا الدلالة إلى إشكالية الفهم

الفرع الأول: مصطلح التأويلية وجينالوجيا المتاهة الهرمسية

الفرع الثاني: مصطلح التأويلية عند أرسطو

الفرع الثالث: قضايا التأويل في الفكر الديني المسيحي / اليهودي

الفرع الرابع: التأويلية؛ حديث التأسيس وإشكالية الفهم

المطلب الثالث: الهرمينوطيقا / التأويلية المعاصرة وحدود التأويل

الفرع الأول: انفتاح الدلالة وتشظي التأويل

الفرع الثاني: حدود التأويل وتأسيس المقصدية

الفرع الثالث: آليات القراءة وأطروحة التلقي

تمهيد

إنَّ التراكم المعرفي إزاء اللغة صبغها بصبغة المتغير الذي لا يكاد ينتهي عند حد يتوقف إزاءه العقل الغربي في قناعة تبلغه رشده. نخص في الوعاء اللغوي ذلك المصطلح الذي شكل وما زال جوهر الإشكالية التي انبنت عليها كل المدارس اللسانية ألا وهو التأويل.

فالتشفير الذي تحمله اللغة في نصوصها اقتضىٰ ألوانًا من المفاتيح المفصلية في تاريخ التأويل الغربي ما زالت ثوراته مستمرة، ولا تنتهي عند حد ولا تقف عند قانون، ولعل العلائق المتداخلة مع مشروع الحداثة وما بعد الحداثة هي التي أعطت حيوية في هذا التوليد اللساني الذي تلاحقت وتباعدت مناهجه.

وهنا نرصد لظاهرة التأويل في الفكر الغربي في بدايات تشكلها وحتىٰ في آخر ما جادت به قريحة العقل الغربي إزاء هذه الظاهرة.

ولمَّا كان التأويل آلية من آليات قراءة النصوص، فإنَّ النصوص التي خضعت للعمليات التأويلية هي النصوص الدينية بالدرجة الأولىٰ، حيث «ولد مع النص والنص المقدس بالتحديد؛ ذلك أنَّه لا يمكن للنص أن يكون مقدسًا إن لم يكن قابلًا للتأويل».

إنَّ ما نقصد الكشف عنه هنا هو الحلقات الواصلة بين التصورات النقدية في المجال الأدبي وأصولها الاعتقادية، وسنرىٰ كيف تختلط مجالات التأويل الديني والأدبي بعضها ببعض، وكيف تأثّر النقد الجديد في الغرب ببعض الاتجاهات الدينية في التأويل.

هذا مع الولوج إلىٰ الأصل اليوناني لجذور نظرية التأويل قبل ذلك، أي قبل علاقتها بالنص الإنجيلي علىٰ وجه الخصوص؛ وإن كان تجليها الحقيقي الذي سيظهر

في المدارس المعاصرة في النقد والتأويل، متعلقًا تمام التعلق بالخلفية الدينية التي قام التأويل وتطور علىٰ أنقاضها.

لعل أول ما يطالع المتأمل حول قضايا التأويل، هو مساءلة المصطلح من منظور أركيولوجي في أصوله المعرفية، وهنا يظهر لنا مصطلح «الهرمينوطيقا» بوصفه تعبيرًا حقيقيًا عن النظرية التأويلية.

وليس أمرًا هينًا تحديد هذا المصطلح سواء في مظانه الأولىٰ في الثقافة الغربية، أو في ارتحالاته إلىٰ الثقافة العربية عن طريق الترجمة والنقل.

ومن خلال هذه المطالب الثلاثة المبينة آنفًا نرصد النظرية التأويلية في تجلياتها الغربية وفي معينها الأصلي قبل أن تخضع لإسقاطات المفكرين العرب. فحديث النشأة والتطور هو حديث ينظر إلىٰ هذه الظاهرة اللغوية بنظر الإحاطة الإبستمولوجية المعرفية التي تنبش في المحطات التي نسجت فيها «الهرمينوطيقا» خيوطها، مشكّلة بذلك التطور المستمر الذي ينقلها من طور إلىٰ طور. وفي نظرنا، فإنَّ كبريات هذه المحطات تتجلىٰ في ثلاثة محاور لا بدَّ من بيانها وتحقيق المناط بتعريتها وكشفها:

المطلب الأول: نظرية التأويل قراءة في المصطلح وإشكالية المفهوم.

المطلب الثاني: من ميتافيزيقا الدلالة إلىٰ إشكالية الفهم.

المطلب الثالث: الهرمينوطيقا المعاصرة وحدود التأويل.

المطلب الأول

نظرية التأويل قراءة في المصطلح وإشكالية المفهوم

إنَّ تحديد مفهوم حقيقي لمصطلح التأويل ينبعث من الخلفية الفلسفية والدينية التي انطلقت منها المناهج النقدية والتأويلية للنصوص المقدسة وغيرها، وهنا لا يمكن أن نعزل مصطلح الهرمينوطيقا عن جوهر حلبة الصراع الذي انطلقت منه كل مدرسة أسست مناهجها عليه في التأويل والقراءة والتحليل والدلالة.

ولا بدَّ قبل أن نبيِّن حقيقة الهرمينوطيقا وجوهرها الإيتيمولوجي[1] -أي النظر في أصول معناها وزمنه وطوره- أن نقف علىٰ ترجمة المصطلح عند النقاد العرب؛ إذ يبدو أنَّ غياب الوعي المعرفي والإبستمولوجي، وعدم المقدرة علىٰ تأصيل المصطلح في المعين الأصلي أدىٰ إلىٰ تباين التعبير الدلالي عنه في أثناء ترجمته.

فالدراسات المقاربية تعددت مناهجها ورؤيتها في النظر إلىٰ دلالة المصطلح في الحقل اللغوي للسان العربي، وهذا ما سيقفنا علىٰ عديد من الدراسات وآليات التلقي لحمولة المصطلح من الثقافة الغربية إلىٰ العربية.

---

(١) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ط١: ٢٠٠٢م)، ص٢٧.
تجديد المنهج في تقويم التراث، (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ط٢: ٢٠٠٢م)، ص٢٤٣.لم يفت اللغويين العرب،ولا علماء المسلمين الوعي بدور المعنىٰ الدلالي، الذي يعبرون عنه بالمعنىٰ اللغوي، وهو ما يسمىٰ علم الإيتيمولوجيا؛ أي البحث في أصول المعاني.

الفرع الأول

مصطلح الهرمينوطيقا والتلقي العربي

إنَّ الوقوف علىٰ ترجمة المصطلح وتتبع ارتحالاته من الثقافة الغربية إلىٰ الثقافة العربية ترك وما زال يترك إشكالات عميقة لا تقف عند حد الترجمة أو النقل؛ وإنما يتحدد الأمر بأهمية الوعي بأنظمة المصطلح المعرفية، وأجهزته المفاهيمية التي تدخلت في بلورته، حيث تعتبر ضرورة إبيستمولوجية وأنطولوجية، بهذه الضوابط يتم استقبال المصطلح دون الوقوع في المتاهة الإلغازية والشطط عن طريق فوضىٰ الترجمة[1].

وليس خافيًا عند بيان مفهوم الهرمينوطيقا في الثقافة العربية أن نجد لها مقابلًا واحدًا، وتفسيرًا موحدًا؛ بل تعددت الرؤىٰ، وهذا ينقلنا إلىٰ معرفة أهم المقاربات التي تناولت المصطلح بالقراءة والترجمة.

وهنا إطلالة تحاورية نجمع فيها شتات أهم التفسيرات لمصطلح الهرمينوطيقا، وما نرتضيه نحن في بحثنا من تفسير نظن أنَّه يمثل موطن المقاربة التي عقدنا عليها العزم في بيان خيوطها وتمفصلاتها، ومواضع التماثل / المطابقة، ومواضع الاختلاف / التغاير.

يستخدم مصطفىٰ ناصف صيغة «نظرية التأويل» عنوانًا لكتابه مقابل Herméneutique، فمصطلح الهرمينوطيقا يعني نظرية التأويل وممارسته[2]، وهو

---

(١) عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة: نحو مشروع عقل تأويلي، (منشورات دار الاختلاف، الجزائر، ط١: ٢٠٠٨)، ص٨٥.

(٢) مصطفىٰ ناصف، نظرية التأويل، (النادي الأدبي الثقافي، جدة/ المملكة العربية السعودية، ط١: ٢٠٠٠)، ص٢١.

نفسه ما اختاره مصطفىٰ تاج الدين، حيث يقول: «ولذلك انطلقت نظرية التأويل في الغرب أو ما يسمىٰ بالهرمينوطيقا[1]»، وتعبيره بالنظرية تأكيد لمفهوم النسقية الذي تقوم عليه أركان النظرية، فنحن في ظنه أمام نظرية في التأويل مكتملة الجوانب، وثرية في مناهجها ومداخلها، وهذا ما يضفي عليها طابع النظرية، وربط هذه النظرية بالتأويل دلالة إلىٰ أهم وظيفة تتخذها الهرمينوطيقا استراتيجية في نظامها وأطرها، ألا وهي قراءة النصوص وتأويلها.

يفضل شوقي الزين صيغة «فن التأويل»، فيقول: «تجدر الإشارة إلىٰ أننا نبتغي صيغة «فن التأويل» لترجمة كلمة Herméneutique تمييزًا لها عن «التأويل» بمعنىٰ Interprétation»[2]، يبتعد شوقي قليلًا ليعطي المفهوم الأوسع لدلالة المصطلح حيث ينقله إلىٰ الفن، ليكون تعبيرًا عن المعاني الجمالية والإبداعية في إنتاج الدلالة، فضلًا عن تأويلها، وهذا ما تتيحه التفكيكية بكل آلياتها.

غير أنَّ البعض يترجمها بـ«علم التأويل»، كما هو عند محمد بن عياد، حيث إنَّه علم ينظم استراتيجية القراءة[3]، أما نصر حامد أبو زيد فيستخدم صيغة «نظرية التفسير»، أو «علم التفسير» تمييزًا لها عن «التفسير» كمقابل لمصطلح Exégése[4]. يقربها من المصطلح الإسلامي في التفسير، وكأن نظريات الهرمينوطيقا وآلياتها لا تخرج عن معاني التفسير التي يذكرها الفكر الإسلامي، لكن بوسائل حداثية تقربنا من الحقيقة أكثر من الآليات الكلاسيكية كما يعتقد، وسنجيب عن هذه الإسقاطات المجتزئة، ونعيرها بمعيار النقد والموضوعية المتطلبة.

يأتي المفكر المغربي طه عبد الرحمن بمصطلح «التأويليات»، ليضاهي به المقابل الغربي؛ حيث يؤكد في كتابه فقه الفلسفة بقوله: «نستعمل مصطلح التأويليات في مقابل المصطلح الأجنبي المعرب «هرمينوطيقا»، والتأويليات عبارة عن النظر في

---

(١) مصطفىٰ تاج الدين، النص القرآني ومشكل التأويل، (مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي/ ماليزيا، السنة الرابعة، ع١٤، ١٤١٩/١٩٩٨)، ص١٧.

(٢) شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط١: ٢٠٠٢)، ص٢٩.

(٣) محمد بن عياد، التلقي والتأويل: مدخل نظري، (مجلة علامات، مكناس/ المغرب، ع١٠، ١٩٩٨)، ص٨.

(٤) نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط٥: ١٩٩٠)، ص١٣.

وجوه تحصيل الفهم للنصوص[1]»، وقد عبَّر عنها بصيغة الجمع اعتقادًا منه بكثرة اتجاهاتها ومحاورها، والحيز المعرفي المتعدد الذي تشغله؛ فالهرمينوطيقا كما رأينا من قبل مناهجها واتجاهاتها واسعة ومتعددة وثرية ثراء الانفتاح التي اتخذته سبيلها في القراءة والتحليل.

نقف أخيرًا عند صيغة عبد المالك مرتاض الناقد العربي، حيث يترجمها إلىٰ مصطلح «التأويلية»، وقد انطلق في ذلك إلىٰ أنها أقرب إلىٰ التأصيل والفصاحة والبيان منها عن غيرها من الاصطلاحات الهجينة التي تعد دخيلة علىٰ القاموس العربي، ولا تمثل حقيقة المادة اللغوية التي يرتكز عليها اللسان العربي عبارة ونطقًا، حيث يقول: «علىٰ أنَّ من النقاد العرب من ترجم هذا المصطلح في صورته الغربية بكل فجاجة، فأطلق عليه «الهرمينوطيقا»، وهو من أقبح ما يمكن أن ينطقه الناطق في اللغة العربية، ونحن لا نقبل بهذه الترجمة الهجينة الثقيلة ما دام العرب عرفوا هذا المفهوم وتعاملوا معه تحت مصطلح التأويل، فلم يبق لنا إذن إلا أن نستعمل «التأويلية» مقابلًا للمصطلح الغربي القديم». ومثل هذا أيضًا توجه بومدين بوزيد في نحته لمصطلح التأويلية[2].

هذه أهم القراءات التي ترجمت مصطلح الهرمينوطيقا؛ فبعضهم أطلق عليها فن التأويل، ومنهم من أطلق صيغة علم التأويل، وعلم التفسير، والتأويليات . . . إلخ.

إلا أنَّ ما نرتضيه رؤية معرفية ومنهجية من خلال بحثنا هو مصطلح التأويلية الذي نادىٰ به مرتاض، ومبررات ذلك تتجلىٰ في أنَّ مصطلح الهرمينوطيقا لا يبتعد في مفهومه ودلالته عن مادة التأويل والفهم، وهذا يأخذنا في الترجمة إلىٰ تقريب المراد أو التشابه، فيكون مصطلح التأويلية أنسب، وكذلك صناعة الكلمة توحي بذلك الزخم الذي تحمله من اتجاهات ومناهج، فهي تضمر في داخلها جملة غير قليلة من الرؤىٰ والمناهج في القراءة والتأويل، وهذا بعيد عن ما رآه بعض النقاد[3] من مطابقة

---

(١) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: ١- الفلسفة والترجمة، ص٣٨.

(٢) عبد المالك مرتاض، التأويلية بين المقدس والمدنس، (مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب/ الكويت، م٢٩، ع١ سبتمبر ٢٠٠٠)، ص٢٦٣. بومدين بوزيد، الفهم والنص، ص٣٦.

(٣) عمر مهيبل، من النسق إلىٰ الذات: قراءات في الفكر الغربي المعاصر، (منشورات الاختلاف/ الجزائر، ط١: ٢٠٠١)، ص١٣٨.

مصطلح «الهرمينوطيقا» بمصطلح «التأويل» في الرؤية العربية والإسلامية، فلا يمكن أن نطابق بينهما أبدًا، وإن بدا بعض التشابه أو التشاكل في بعض المفاصل؛ لذا ناسب مصطلح التأويلية تعبيرًا عن الاستخدام الغربي.

وقد اتخذنا في المنهج الذي سرنا عليه اصطلاح «التأويلية»، تعبيرًا بها عن مصطلح «الهرمينوطيقا»، وذكرنا مبررات ذلك ودواعيه، وقد جمعنا المصطلحين معًا في أثناء تناولنا لمادة المصطلح وأصله اللغوي، حتىٰ لا يلتبس الأمر بين المصطلح الأولي في الحقل الغربي «الهرمينوطيقا»، والمصطلح الثاني المترجم، والمعبَّر عنه في الحقل العربي بـ«التأويلية»، غير أننا في بقية بحثنا وما سيأتي من فصول ومباحث سيكون التعبير عن مصطلح «الهرمينوطيقا» بمصطلح «التأويلية» فقط دون ذكر الجذع الأصلي؛ أي «الهرمينوطيقا».

الفرع الثاني

الأصول الإيتيمولوجية لمصطلح الهرمينوطيقا

يكشف لنا التراث الفلسفي الغربي عن مصادره اليونانية التي تعد منبع التفكير الفلسفي عمومًا، واللغوي منه علىٰ وجه الخصوص، عندما نقف عند مصطلح الهرمينوطيقا / التأويلية يتضح لنا أنَّ دلالته تقتضي معنيين:

أولًا: الخلفية اليونانية وعلاقتها باللغة؛ حيث تجمع المعاجم المتخصصة والموسوعات الغربية أنَّ جذور مصطلح «الهرمينوطيقا» Hermeneutics، تعود إلىٰ الفعل اليوناني hermeneuein الذي يترجم عادة بالفعل يفسر interpret، ومنه التفسير Interpretation.

تشير الكلمة اليونانية "hermieos" إلىٰ كاهنة معبد دلفي Priest، كما يشير الفعل والاسم إلىٰ الإله المجنح هرمس Hermes[1]، ويبدو أنَّ الكلمة قد اشتقت من اسمه أو العكس هو الصحيح[2].

وقد أجمعت المعاجم تقريبًا أنَّه يدل علىٰ التأويل، أو فن التأويل، كما يقول صاحبا معجم النقد الأدبي طامين وهوبير[3]؛ أي: تأمل فلسفي يعمل علىٰ تفكيك كل

---

(١) يطلق اسم الهرمسية علىٰ إله اليونان «هرمس» ويلقبونه بـ«تحوت»؛ ويعتقدون أنَّه كان وسيطًا بين الآلهة والبشر، فهو الذي ينقل تعاليمهم ويفسرها للبشر. ينظر جميل صليبا، المعجم الفلسفي، (دار الكتاب العربي، بيروت/لبنان، ١٩٨٢)، ٥١٩/٢.

(٢) عمارة الناصر، الهرمينوطيقا: مقاربات المفهوم، (مجلة الكلمة، بيروت/لبنان، العدد ٤١، ٢٠٠٤).
عمارة الناصر «حجاجية التأويل الفلسفي» (مجلة الكلمة، بيروت/ لبنان، العدد ٤٤، ٢٠٠٤).

(٣) Joelle Gardes-Tamine, Marie Claude Hurbert, Dictionnaire De critique littéraire, Paris، Edition Gallimard , 1988, p11.

العوالم الرمزية وبخاصة الأساطير، والرموز الدينية، والأشكال الفنية[1].

ثانيًا: التفسير اللاهوتي للعهد القديم والجديد الذي جاء علىٰ منواله، فتعني «دلالة الجملة» "hermenia peri"، وهي مرادفة لكلمة التأويل interprétation[2]؛ حيث تعني علم قواعد التفسير، فتأويل النصوص المقدسة[3] أو ما يعرف بـ«التفسير التوراتي»، ظهر عند روم تفسير نص التوراة خارج الأطر الرسمية الأحادية التي كانت تحتكر المعنىٰ، فكان تحرير النص التوراتي من ربقة رجال الدين، وخارج مسلمات الرؤية البروتستانتية الضيقة؛ لأنها تفترض أنَّ الكتاب المقدس يشكل منظومة واحدة تجعله منغلقًا علىٰ نفسه. وقد ساعد كذلك مفهوم التأويل في إسقاطه علىٰ النص الإنجيلي في الإجابة علىٰ كثير من الإشكالات القديمة والمركونة في عمق المعتقد اللاهوتي للإنجيل؛ فشخص المسيح وحضور الإله، لا يُفهم إلا إذا جُعل قابلًا للتأويل في الرؤية المسيحية.

وقد تطور المفهوم الهرمينوطيقي ليصبح انقلابًا علىٰ السلطة الكنسية نفسها، وهذا يُعد من أحد الدواعي التي أدت إلىٰ استنهاض معاني الهرمينوطيقا / التأويلية، حيث إنَّ أحد اللوثريين -نسبة إلىٰ رائد الإصلاح الكنسي المعروف «مارتن لوثر» M.Luther[4]-، وهو «ماتياس فلاسيوس» Matthias Flacius دعا إلىٰ الثورة علىٰ سلطة الكنيسة (L'Eglise de Trente) في مسألة مصادرة حرية قراءة النص المقدس ليقترح أولوية التراث في تأويل بعض المقاطع الغامضة من النص وطابع الاستقلالية في فهم محتوياته بمعزل عن كل إكراه أو توجيه قسري[5].

وقد ذُكر أنَّ أول من استخدمه أرسطو في باب منطق القضايا من كتابه

---

(١) بومدين بوزيد، الفهم والنص؛ دراسة في المنهج التأويلي عند شلايرماخر ودلتاي، (منشورات الاختلاف، الجزائر، ٢٠٠٨)، ص١٣.

(٢) عمارة ناصر، اللغة والتأويل مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، (دار الفارابي، بيروت/لبنان، ط١: ١٤٢٨/٢٠٠٧)، ص٦٨.

(٣) بومدين بوزيدن، الفهم والنص، ص١٣. عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، ص١٠٠.

(٤) وهو لاهوتي ألماني، ولد سنة ١٤٨٣م وتوفي عام ١٥٤٦م، من مؤلفاته: شرح لرسالة القديس بولس. ينظر موسوعة أعلام الفلسفة، ٢/٣٦٦.

(٥) عامر عبد زيد، مجلة الحوار المتمدن، (عدد ٢٧٠٩، سنة ٢٠٠٩)، ص٢٢.

«الأرغانون»، وفي القرون الوسطىٰ استخدم المصطلح بمعنىٰ تفسير الكتاب المقدس وتأويله، حيث يشير إلىٰ مجموعة من القواعد التي يجب أن يتبعها المفسر لتفسير النص الديني (الكتاب المقدس)، ثم وسع ليشمل تفسير مطلق النصوص، وقد طبع أول كتاب باسم «الهرمنيوطيقا» عام ١٦٥٤م ومؤلفه «دان هاور»، وهو التاريخ الذي اعتبره غادمير المرحلة التي تميز بين التأويل اللاهوتي والتأويل القانوني[1].

إنَّ هذه الحمولة التاريخية التي استدعتها الهرمينوطيقا / التأويلية هي التي وفرت لها أساسًا ترتكز عليه كل القراءات والمفاهيم التأويلية فيما بعد؛ ابتداءً من النصوص الفلسفية والدينية، وانتهاء بالنصوص عامة.

وقد أثار مفهوم الهرمينوطيقا/ التأويلية من حيث تكييفه توظيفًا متباينًا، حيث تعددت الرؤىٰ في صوغ المجال الذي يبحثه المصطلح، فقد اتخذت شكلًا واسعًا في أنها تشمل كل العلوم الإنسانية؛ لأنها قائمة علىٰ التفسير والفهم.

فبداية التشكل المعرفي والمنهجي بدأت علىٰ أيدي مفكري الكلاسيكيات واللاهوت، هؤلاء الذين حاولوا وضع قواعد لتفسير النصوص الفلسفية والدينية المقدسة، لكن هذا التوجه التاريخي لم يلبث أن أخذ شكلًا موسعًا؛ فامتد ليشمل النصوص الأدبية والإنسانية بصفة عامة؛ بل تجاوزت هذا المجال إلىٰ مجالات علم النفس والاجتماع والأنثروبولوجيا والتاريخ، وبقية العلوم الإنسانية؛ علىٰ اعتقاد أنَّ العمليات التي ينتجها الإنسان أو يمر بها في الحياة ذات دلالة ومعنىٰ، وهذا المعنىٰ يحتاج إلىٰ فهم وتفسير وقراءة. إلا أنها لم تلبث أن ارتبطت أخيرًا بعلم النصوص وآليات تأويلها كما سيأتي.

فقد ارتبط مفهوم الهرمينوطيقا / التأويلية في التراث الإغريقي بدور الوسيط / المترجم، أو المؤول / المفسر L'interpréte، ممثلًا في هرمس Hermés، لكن الذي نستخلصه من هذه الأسطورة، أنَّ مهمة الترجمة أو الوساطة التي يقوم بها هرمس، إنما هدفها ليس إقرار التواصل بين الآلهة والبشر؛ بل الوصول إلىٰ أعماق اللغة الكامنة في

---

(١) غادمير، فلسفة التأويل، ترجمة محمد شوقي الزين (الدار العربية للعلوم/بيروت، المركز الثقافي العربي/المغرب، منشورات الاختلاف، ط٢: ٢٠٠٦)، ص٦٣.

الإنسان، وبالتالي كل شيء خاضع للقراءة والتحليل، ومن ثمَّ التأويل[1].

ومن هذا المنطلق توجهت القراءات لمفهوم الهرمينوطيقا / التأويلية، بناء علىٰ الخلفية الهرمسية، التي لا تقف عند حد الوساطة؛ بل تمتد إلىٰ تأويل وفك رموز كل ما هو غامض من النصوص الإنسانية واللاهوتية.

إنَّ فن قراءة النصوص وتأويلها علىٰ المفهوم الهرمينوطيقي ينطلق من أنَّ للنصوص معنىٰ ظاهرًا / جليًا، وباطنًا / خفيًا، وبناء علىٰ هذا المفهوم فقد أخذت الهرمينوطيقا / التأويلية شكلًا واسعًا في تطورها حيث مرت علىٰ مرحلتين[2]:

الأولىٰ: الهرمينوطيقا القديمة؛ حيث عملت فيها علىٰ تفسير النصوص التي اشتملت علىٰ الغموض في بعض أجزائها، وكون ذلك مقتصرًا علىٰ أرباب التأويل، وتبقىٰ هناك نصوص لا تحتاج إلىٰ تأويل، أي إنها بالمفهوم الأصولي محكمة لا تستدعي تأويلًا.

الثانية: الهرمينوطيقا الحديثة ثم المعاصرة فيما بعد؛ حيث تقوم علىٰ أنَّ جميع النصوص غامضة، مهما كانت مستواها يجب أن تخضع للتأويل، ولم يتوقف الحد عند النصوص؛ بل حتىٰ الأفعال والعلامات، وهذا ما استدعىٰ نهوض هرمينوطيقا / تأويلية شاملة أو كلية.

فالحفر في أصول المصطلح إيتيمولوجيًا / الأصل اللغوي، لا يخرج عن نطاق التفسير والفهم أو التأويل، ولا يمكن أن نعطي مفهومًا حقيقيًا ومكتملًا إلا إذا أعرنا البحث بيانًا في تتبع السيرورة التاريخية التي تداول عليها المصطلح.

---

(١) هناك من المفكرين في الغرب من يرفض هذا الربط بين المتاهة الهرمسية ممثلة في الأسطورة اليونانية التي تجعل الإله هرمس وسيطًا ومترجمًا ومفسرًا للبشر، وبين التأويلية/ Hermeneutics، حيث يعتبرون هذا الربط تلفيقًا وإسقاطًا لا يرتقي إلىٰ المستوىٰ العلمي الذي يقوم علىٰ المنطق العلمي والأدلة البينة. ينظر: Jean Pépin, L'herméneutique ancienne, p296.

(٢) الزواوي بغوره، الفلسفة واللغة: نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة (دار الطليعة، بيروت، ط١: ٢٠٠٥م)، ص١١٣.

ولهذا نجد أنَّ الهرمينوطيقا/ التأويلية أخذت نقطة انعطاف، أحدثت انقلابًا علىٰ الموروث القديم؛ فكان تقسيمها إلىٰ قديمة وحديثة.

وهذا يستدعي بحثًا عن الأطوار التي مرت بها الهرمينوطيقا / التأويلية، وآليات تشكلها وتعدد ميادينها، بدءًا من حديث الإيتيمولوجيا / الأصل اللغوي، إلىٰ العصر الوسيط والكنسي، ثم الإصلاح الكنسي، لتأتي مرحلة الفلسفة الحديثة في حدود ١٧٥٠م، فينشق عنها الفيصل التاريخي الذي سيؤسس لمرحلة جديدة تسمىٰ الهرمينوطيقا / التأويلية الحديثة ثم تطورت تداعياتها وأطيافها فضلًا عن مفهومها إلىٰ الهرمينوطيقا / التأويلية المعاصرة.

وقد تعددت الأنظار حول التقسيم الذي يجمع المراحل التي مرت بها التأويلية؛ فبعضهم كما ألمحنا قسمها إلىٰ ثلاثة أقسام[١]:

١- التأويلية القديمة «الكلاسيكية». ٢- التأويلية الحديثة. ٣- التأويلية المعاصرة.

فالقديمة ما قبل شلاير ماخر Shlermacher، وهي تعتمد طرح منهج لتفسير النص المقدس أو مطلق النصوص، وسنرىٰ أنَّ الأسطورة الهرمسية شكلت محور المعطيات التي قامت عليها التأويلية القديمة.

وقد ظهرت ملامح جينالوجيا المصطلح في النظرية التأويلية المعاصرة، وهذا ما سنلحظه في حديثنا عن التأويلية المعاصرة.

أما التأويلية الحديثة فقد بدأت مع شلاير ماخر[٢]؛ حيث طرح منهجًا لتجنب سوء الفهم، وقد أكد علىٰ مفهوم الدلالة الحقيقية المقصودة في مراد المؤلف، وقد أكدت علىٰ مفهوم القصدية في التأويل والفهم، وهذا يأتي من وراء البحث عن العوامل النفسية المحيطة بالمؤلف، وعلىٰ هذا الأساس أطلق عليها في ما بعد بالمرحلة الرومانسية. ثم المرحلة الفلسفية وتنتهي عند مارتن هيدغر Martin Heidgger[٣]، وغادمير.

وأخيرًا، التأويلية المعاصرة تبدأ من آخر ما جادت به الدراسات حول التأويلية،

---

(١) الزواوي بغوره، الفلسفة واللغة، ص١١٠ - ١١١.

(٢) فيلسوف لاهوتي رومانسي من ألمانيا، ولد ١٧٦٨م، وتوفي عام ١٨٢٤م، من مؤلفاته: الإيمان المسيحي. ينظر موسوعة أعلام الفلسفة، ٢/ ٢١.

(٣) فيلسوف ألماني معاصر، ولد عام ١٨٨٩م، وتوفي عام ١٩٧٦م، ذو نزعة وجودية، ومن مؤلفاته: الوجود والزمان. ينظر موسوعة أعلام الفلسفة، ٢/ ٥٣٨.

وهي تبحث عن حقيقة الفهم، وظروف حصوله. وبعضهم قسم المراحل إلىٰ المرحلة المنهجية، والنفسية، والفلسفية، ونظرًا لاختلاف هذه الاتجاهات؛ فقد اختلفت التعريفات للتأويلية، فهناك أربعة اتجاهات(١) حسب تاريخ كل اتجاه:

١- **الاتجاه المحافظ**: ويمثله شلاير ماخر، ودلتاي Dilthey(٢)، ويذهب إلىٰ أنَّ المفسِّر يتمكن من خلال توظيف التأويلية إلىٰ التوصل لمقاصد المؤلف، والحقيقة الموضوعية للنص، ويعبر عنه كذلك بالرومانسي والكلاسيكي / القديم.

٢- **الاتجاه المعتدل**: ويمثله بول ريكور Paul Recoeur(٣) وغيره، ويتوجه إلىٰ أنَّ التفسير منتج لدلالة النص، في ثنائية تحاورية جدلية ومستمرة تجمع النص بمؤلفه / مقاصد المؤلف، وقارئه، ولا يمكن الحديث عن الحقيقة الموضوعية للنص؛ بل التأويلية تكمن في «امتزاج أفق القارئ مع أفق النص / مقاصد المؤلف».

٣- **الاتجاه المتطرف**: ويمثله نيتشه Neitzche(٤)، وهيدغر، وفوكو Foucault Michel(٥)، ودريدا Jacque Derrida(٦)، وغادمير Gadamer(٧) ويعتقد أن القارئ بمعزل تمامًا عن مقاصد النص، أي لا بدَّ أن نحكم بموت المؤلف؛ فالمؤلف يموت بميلاد نصه، ولا يمكن أن يتوجه الفهم أو التأويل ليطلعنا علىٰ خبايا النص، ومقاصد

---

(١) التأويلية (الهرمينوطيقا)، باحث معاصر، موقع الضياء للدراسات المعاصرة، WWW.ALDHIAA.COM.

(٢) فيلسوف ومؤرخ ألماني حديث، ولد عام ١٨٣٣م، وتوفي عام ١٩١١م، من مؤلفاته: ماهية الفلسفة. ينظر موسوعة أعلام الفلسفة، ١/ ٤٥٥.

(٣) فيلسوف فرنسي، ولد عام ١٩١٣م، تأثر بالوجودية، من مؤلفاته: تنازع التأويلات. ينظر موسوعة أعلام الفلسفة، ١/ ٥١٦.

(٤) فيلسوف ألماني، ولد عام ١٨٤٤، وتوفي عام ١٩٠٠م، من مؤلفاته: إرادة القوة. ينظر موسوعة أعلام الفلسفة، ٢/ ٥١٢.

(٥) مفكر فرنسي، ولد سنة ١٩٢٦م، وتوفي سنة ١٩٨٤م، من مؤلفاته: الكلمات والأشياء. ينظر معجم الفلاسفة، ص٤٦٩.

(٦) فيلسوف فرنسي ولد في الجزائر سنة ١٩٣٠م، اشتهر بالتفكيك، من مؤلفاته: التفريق. ينظر موسوعة أعلام الفلسفة ١/ ٤٢٥.

(٧) فيلسوف ألماني معاصر، ولد عام ١٩٠٠م، وتوفي عام ٢٠٠٢م، من مؤلفاته: الحقيقة والمنهج. ينظر معجم الفلاسفة، ص٤٢٣.

مؤلفه؛ لأنَّ كل التأويلات احتمالية ونسبية، ولا نملك ترشيح قراءة عن أخرىٰ بأنها تمثل المعنىٰ الأصلي، أو الحقيقة الموضوعية كما يعتقد شلاير ماخر. وقد تمثَّل هذا الاتجاه في كل من البنيوية والتفكيكية.

٤- **الاتجاه النقدي**: ويمثله أمبرتو إيكو Umberto Eco[١]، ومن سار علىٰ نهجه؛ حيث انتقد الاتجاه المتطرف ويرىٰ بأنَّه اتجاه عدمي، ولا بدَّ للتأويل من حدود، وهو ما عبَّر عنه في كتابه «حدود التأويل»، وينبغي إعادة النظر في مقاصد المؤلف، ويستحيل أن نفهم النص من دون الاستعانة بمقاصد مؤلفه ذاته، والبحث عنها. فرؤيته تعد انقلابًا علىٰ التأويلية المعاصرة التي نادىٰ بها البنيويون[٢] والتفكيكيون[٣]؛ ولهذا كان اتجاهه عبارة عن ارتداد نحو تأكيد الاتجاه الكلاسيكي الذي نادىٰ به شلاير ماخر؛ لهذا سمي هذا الاتجاه بالكلاسيكية المعاصرة.

هذه كبرىٰ الاتجاهات التي تتوجه إلىٰ بيان مفهوم التأويلية وتفسيرها في الحقل الغربي المتعدد، ومنه نجد صعوبة في تحديد مفهوم موحد وشامل لمعنىٰ التأويلية؛ لأنها تُعد واردًا معرفيًا ثريًا ومعقدًا في تحديد أولياتها وآلياتها.

وسنعتمد في بيان مراحلها علىٰ أهم المفاهيم التي ترتكز عليها التأويلية مع اختلاف تياراتها، وأهم مراحلها التاريخية، ولا نغرق الحديث في تحديد كل توجه ورؤية مع تفصيلها؛ لأنَّ الموضوع لا يتسع لذلك، وإنما نركز البحث في بيان أهم المعالم التي تقوم عليها النظرية التأويلية.

ليكون الحديث مركزًا فقط علىٰ بيان التأويلية المعاصرة؛ حيث تُعد انقلابًا حقيقيًا

---

(١) عالم لساني إيطالي، من مؤلفاته: حدود التأويل. ينظر الموسوعة الحرة، http://ar.wikipedia.org

(٢) البنيوية: منهج فكري نقدي مادي، يرىٰ أنَّ الظواهر الإنسانية بما فيها النصوص والآداب والتاريخ والوقائع الاجتماعية، تشكل بنية لا يمكن دراستها إلا بعد تحليلها إلىٰ عناصرها المكونة لها في أصل التشكل؛ ففي الدراسات الأدبية يتم إقصاء المؤلف، ونفسيته، وهي امتداد للفلسفة الوضعية، ورائدها الأول في مجال اللغة هو دي سوسير، وميشيل فوكو، وألتوسير. المعجم الفلسفي، ص١١٦.

(٣) التفكيكية: منهج نقدي أدبي يرىٰ استحالة الوصول إلىٰ فهم متماسك للنص، وهو منهج لا يعترف بالمرجعية، وبالحقيقة المطلقة، وكل الحقائق نسبية، رائدها جاك دريدا. وهو منهج عدمي هرمسي. المعجم الفلسفي، ص١٤٤.

علىٰ الموروث الثقافي للتأويلية، وهي تعبر عن عمق الفكر الحداثي[1] المعاصر، ومباحثها متقدمة في العمق، وتنحو منحىٰ الإجرائية والعملية أكثر من النزعة الفلسفية التي تحلق في سماء التنظير، دون أي أثر عميق في تجلياتها، وآلياتها في التعامل مع النصوص. فمباحثها تقترب كثيرًا من الدلالة وتوظيف البحث اللساني اللغوي في فك رموز النص، وحل تراكيبه ومعانيه، وعليها يقوم مدار التأويل، فضلًا عن أنها تمثل الروح الحاكمة علىٰ هرمينوطيقا القرن العشرين.

لا ريب أنَّ مصطلح التأويلية حمل في مضامينه التاريخية عدة مفهومات أو عبارات، بحسب الاستعمال الذي كان يشغله، وسينقلنا البحث في جذور المصطلح إلىٰ المعاني التي زاولها، عبر أطوار ثلاثة علىٰ اختلاف ما رآه كل باحث، في جولة يرتحل فيها المصطلح من فضاء إلىٰ آخر ومن زمن إلىٰ ما بعده.

وسنصل مع كل مرحلة إلىٰ وقفة نقدية نلخص فيها المضمون المعرفي الذي شغله المصطلح، بدءًا من المرحلة اليونانية والدينية اليهودية / المسيحية، مرورًا بالمرحلة الرومانسية في العصر الحديث؛ حيث سنقف عند حديث التأسيس الحقيقي، ثم نزولًا عند آخر ما جادت به المرحلة المعاصرة علىٰ اختلاف مناهجها وآلياتها.

(١) مصطلح الحداثة: يعني التطوير والتحديث، وهي اسم لمذهب فلسفي غربي في الفكر والآداب والثقافة، جمع خلاصات ماركسية ووجودية وداروينية ورمزية تعادي القديم، وترىٰ الدين متعارضًا مع العلم. وعلىٰ دربها سارت معظم الدراسات الحداثية العربية، في نسختها المقلدة. المعجم الفلسفي، ص١٧٩.

المطلب الثاني

من ميتافيزيقا الدلالة إلى إشكالية الفهم

مرت التأويلية بالتراث اليوناني مجسدة المتاهة الهرمسية التي استحضرتها الفلسفة اليونانية في التعبير عن معاني التفسير والترجمة والفهم، ثم بعد ذلك مقولات أرسطو، ونظرته اللغوية التأويلية إلىٰ النصوص، لتنتقل بعد ذلك مستحضرة هذه الحمولة إلىٰ العصر المسيحي الذي استعاد إشكالاته ضمن البحوث والدراسات المطروحة في النص اللاهوتي؛ يتجلىٰ ذلك في التفسير اللاهوتي، أو تأويل النص المقدس، وقد مثلت هذه المرحلة مخاضًا واسعًا في توظيف مصطلح التأويلية؛ بوصفها آلية في قراءة النص المقدس وكيفية تأويله علىٰ وفق ما تمليه تعاليم الكنسية؛ حيث بلغت هذه المرحلة أوجها أيام الإصلاح الكنسي، وتزايد دعوة الانفراج عن النص المقدس، في مساحة التأويل والفهم اللامحدود، والانتزاع من ربقة المؤول الكنسي الوحيد.

أمام هذه المخاضات المعرفية والإشكالات العميقة، يخرج من صلب المدرسة اللاهوتية فيلسوف التأويلية بلا منازع، ومؤسسها الأول شلايرماخر، الذي نقل البحث التأويلي من ميتافيزيقا الدلالة إلىٰ إشكالية الفهم؛ فتوجه نحو آليات الفهم وقراءة النص، وأبعاده الدلالية وشروط الوقوف علىٰ مضامين النص الحقيقية، واستصحاب مقاصد المؤلف، وخلفياته.

وهنا وقفة عميقة مع هاتين المرحلتين نستهلها بالمرحلة اليونانية والمسيحية.

الفرع الأول

مصطلح التأويلية وجينالوجيا المتاهة الهرمسية

لقد اعتمد التراث اليوناني بكل مسائله وإشكالاته الفلسفية علىٰ فكرة «اللانهائي»؛ ومعناه التفلت عن الحدود والمسافات المحدودة، والخروج عن القاعدة مهما كانت ثابتة؛ لذلك كانت الحضارة اليونانية نتاج المقولات الأسطورية التي تعبِّر عن هويتها. وقد سبقت المرحلة المنطقية أو القائمة علىٰ صروح علمية واضحة، أي إنَّ الأسطورة الهرمسية متوغلة في القدم مما جعلها فوق التصور الأفلاطوني والأرسطي الذي جاء فيما بعد؛ حيث إنَّ: «المتن الهرمسي لم يكن نتاج ثقافة إغريقية، بل كتب قبل أفلاطون، مثال علىٰ هذا الموقف، فأن يشتمل هذا المتن علىٰ أفكار لم تكن متداولة في عصر أفلاطون يدل ويثبت في الآن نفسه أنَّ هذا المتن سابق علىٰ أفلاطون»[١].

وما دام الحديث متعلقًا بالهرمينوطيقا / التأويلية، فإنَّ أهم تجسد لمفهوم اللانهائية في التصور والفكر ينطلق من المتاهة الهرمسية[٢]، فقد كان هرمس كائنًا متقلبًا وغامضًا، فالسر النهائي في الطقوس التي أوردها الفكر الهرمسي يكمن في أن كل شيء يخفي سرًا، ولا بدَّ لمعرفة الأشياء من حولنا أن نجد لها تأويلًا وتفسيرًا؛ فيكون الإله هرمس هو أبا التأويل والكشف عن كل ما هو غامض.

تقول النصوص المؤسسة للمتن الهرمسي، إنَّ هرمس المثلث بالحكمة سيتلقىٰ نبوءته عبر رؤية أو حلم وسيتبدىٰ له «النوس»[٣]، أي العقل. وهو ابن لكبير الآلهة

---

(١) أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة: سعيد بنكراد، (المركز الثقافي العربي، ط٢: ٢٠٠٤م)، ص٢٦.

(٢) المرجع نفسه، ص٣٥.

(٣) النوس عند أفلاطون هي الملكة المولدة للأفكار، وهي عند أرسطو العقل الذي يمكننا من معرفة الجواهر.

«زوس»، و«مايا»، وهو إله متعدد الوظائف، ويرمز إلىٰ المعرفة الكلية والتأويل الشامل، ورسول الحكمة إلىٰ البشر[1].

وهذا ما جعله مرتبطًا بوظيفة معقدة: «وهي ترجمة ما تجاوز الفهم الإنساني إلىٰ شكل أو صورة يمكن للعقل الإنساني إدراكها مما يعني أنَّ الصور المختلفة للكلمة تقترح عملية تحويل الشيء أو الموقف خارج نطاق الفهم إلىٰ مجال الفهم، ويرتبط ذلك باكتشاف اللغة والكتابة بوصفهما أداتين يستخدمهما الفكر الإنساني لإدراك المعنىٰ ونقله إلىٰ الآخرين»[2].

انطلق النموذج الهرمسي من قناعة وهي أنَّ العالم لا يجب أن يوصف انطلاقًا من حدود منطقية نوعية، بل انطلاقًا من منطق كمي. أي إنَّ الحدس اللاعقلاني والتأمل الغنوصي حاضر في الفعل الهرمسي، علىٰ خلاف التراث الإغريقي الذي طور منهاجيته بناء علىٰ الأطر المنطقية التي لا تؤمن بغير ما يضيفه العقل بقواعده المنطقية[3]؛ ولو كان ذلك في إطار تأويل النصوص وقراءتها.

ولهذا نتفق مع أمبرتو إيكو عندما صنف النموذج الهرمسي ضمن حلقة اللاعلم أو اللامنهج علىٰ خلاف ما ستجود به قراءة أرسطو وغيره من رواد المعرفة المنطقية، بقوله: «وبهذا سيساهم النموذج الهرمسي، وبشكل مفارق، في ميلاد عدوه الجديد؛ العقلانية[4] العلمية الحديثة، إنَّ اللاعقلانية الهرمسية ستتأرجح بدءًا من هذا التاريخ، بين الصوفيين والخمياويين من جهة، وبين الشعراء والفلاسفة من جهة . . . وليس من العسير العثور في النقد ما بعد الحداثي علىٰ مفاهيم كثيرة تحيل علىٰ فكرة الانزياح للدلالة، فالفكرة التي عبَّر عنها بول فاليري القائلة بـ«أن لا وجود لمعنىٰ حقيقي للنص» هي فكرة هرمسية»[5]. وكأنَّ المتاهة الهرمسية وهي تحيل إلىٰ لانهائية التأويل، تؤول

---

(١) بومدين بوزيد، الفهم والنص، ص١٣. عبد الغني بارة، هرمينوطيقا والفلسفة، ص١١٦.

(٢) حبيب الشاروني، الفلسفة المعاصرة، (دار المعرفة الجامعية، مصر، ٢٠٠٢)، ص٥٢٠.

(٣) فيرناند هالين، بحوث في القراءة والتلقي، ترجمة محمد خير البقاعي، (مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط١: ١٩٩٨م)، ص١٣.

(٤) مذهب فلسفي، يرىٰ أنَّ العقل وحده هو وسيلة المعرفة، وينكر الوحي، من أعلامه: ديكارت. المعجم الفلسفي، ص٣٢٤.

(٥) أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائية والتفكيكية، ص٣٧.

إلىٰ همجية التأويل، وجنون انفتاح الدلالة الذي سيؤدي إلىٰ العدمية لا محالة، وتغييب كلي لدعائم العقل ومعياريته.

فالعالم الإغريقي حسب مشروع أمبرتو إيكو كان متجهًا باستمرار نحو «اللامتناهي»، واللامتناهي هو ما لا يدخل في صيغة أو نمط، إنَّه تفلت من كل قاعدة أو نموذج؛ فهرمس متلون وغامض، بل حتىٰ المعايير المنطقية[1] القائمة علىٰ ميزان العقل التي لا ينكرها إلا مختل في آلة ذهنه: فـ «في أسطورة هرمس هذا نعثر علىٰ نفي لمبدأ الهوية، ومبدأ عدم التناقض، وكذا لمبدأ الثالث المرفوع، وفيها أيضًا تنكفئ السلاسل المنطقية علىٰ نفسها لتشكل هرمًا حلزونيًا»[2].

الغنوصية[3] ومتاهات التأويل:

في الوقت الذي فرضت فيه الهرمسية توجهها في الفضاء الإغريقي، لا يمكن أن نتجاهل توجهًا آخر لا يبتعد عن مقولات المتاهة الهرمسية، وهذا التوجه قد تزامن مع الفكر الهرمسي المنتشر، ألا وهو الغنوصية. بوصفها فكرًا يقوم علىٰ المعرفة الحدسية، السابقة علىٰ العقلانية، فهي تجتمع مع الهرمسية في تغييب مكانة العقل بوصفه آلة إنسانية في تعقل الأشياء وتأويلها، لكن العنوصية ثقافة متعالية تكتسب تفويضًا إلهيًا يمنحها آلية الفهم والتأويل، حيث: «إنَّ الإنسان الغنوصي هو إنسان كلي، في مقابل ضحايا المادة. إنَّ الذين ينتمون إلىٰ الروح هم وحدهم القادرون علىٰ الوصول إلىٰ الحقيقة، وبالتالي إلىٰ الخلاص»[4].

---

(1) Umberto Eco, Interprétation et histoire, Paris, Presses Universitaires de France, 3ème Edition, 1965. pp26/27.

(2) أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائية والتفكيكية، ص٢٩.

(3) هو مذهب العرفانيين؛ يطمح إلىٰ التوفيق بين كل الديانات وتفسير معناها العميق بواسطة معرفة باطنية، تقوم علىٰ الفيض الإلهي الباطني، وقد وجد لهذا المذهب أثر في الثقافة العربية؛ حيث مثَّله وتأثر به التصوف الفلسفي الإشراقي العربي، علىٰ يد ابن عربي الأندلسي وغيره. ينظر موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند، ص٤٦٧. وينظر: محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت/لبنان، ط٣: ١٩٩٠م)، ص٦٦.

(4) أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائية والتفكيكية، ص٣٩.

إنَّ هذا التداخل الذي تشكل به العصر اليوناني الأول في تحديد آلية الفهم والنظر -الهرمسية / الغنوصية- التي اعتمدها إنسان ذلك الزمن، يُعد تراثه عبارة عن لحظة تأسيس وحضور لجينالوجيا مصطلح التأويلية، وفي الوقت نفسه هو الذي مهد لآلية التأويل التي سيحمل لواءها رواد التأويلية المعاصرة.

ففي مقاربة عميقة بعد البحث في جذور النص / الأسطورة الهرمسية / الغنوصية، أوضح أمبرتو إيكو من هذه الخلفية الفلسفية للفكر الهرمسي سبيلًا في ربطه بما آلت إليه التأويلية المعاصرة التي تقوم علىٰ انفتاح الدلالة، وعدم تناهي القراءة والقراءة المضادة. فقد قام بما سماه «المقاربة الهرمسية للنصوص» Une approche hermétique des textes، حيث لمس في الهرمسية القديمة وفي مختلف المقاربات المعاصرة بعض الأفكار للمماثلة، وهي كالتالي:

- إنَّ اللغة تقف مكبلة أمام الدلالة المنفتحة التي يقدمها النص، فلا وجود للغة إلا لكونها تعبِّر عن متاهات التناقض الذي تنتجه آلية التأويل، بناء علىٰ النظرة الهرمسية ابتداءً وعن طريق التأويل المعاصر انتهاءً.

- ومن هذا المعطىٰ الذي تقدمه المقاربة الهرمسية القديمة / التأويلية المعاصرة، فإنَّ اللغة تعكس في وعينا وفي لا وعينا ذلك التناقض في الفكر، الذي تقف معه موقف الواصف فحسب، ولا يمكن أن تقدم دلالة متعالية نستند عليها في فهم حياتنا.

- إنَّ الغنوصية النصية المعاصرة تفترض إمكانية أن يحل المؤول قصدية القارئ محل قصدية الكاتب التي تستعصي علىٰ البيان والتحديد شريطة أن تكون له الرغبة في ذلك، ومن أجل إنقاذ النص من سلطة مؤلفه، ونقله من الدلالة الأصلية إلىٰ طابعه اللانهائي؛ ينبغي علىٰ القارئ أن يستصحب أنَّ كل سطر يخفي دلالة خفية؛ حيث: «إنَّ مجد القارئ يكمن في اكتشافه أنَّه بإمكان النصوص أن تقول كل شيء باستثناء ما يود الكاتب التدليل عليه. ففي اللحظة التي يتم فيها الكشف عن دلالة ما، ندرك أنها ليست الدلالة الجيدة، إنَّ الدلالة الجيدة هي التي ستأتي في ما بعد، وهكذا دواليك»[1].

---

(١) أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائية والتفكيكية، ص٤٣.

وبعد هذا التصور فإنَّ مآل القراءة اللانهائية يقتضي أمرًا ينسف كل الظاهرة التأويلية إلىٰ مفهوم العدمية الذي لا يعني بعد الجنون والمتاهة شيئًا غير نفي الحقيقة ونفي الوجود أصلًا؛ ففي نظر هذه المتاهات الفكرية للهرمسية: ف«إن القارئ الحقيقي هو الذي يفهم أنَّ سر النص يكمن في عدمه»[1].

هكذا يعيد إيكو ربط الوشائج المنفصلة ليخرجها في قشيب متصل، حيث يثبت مدىٰ الوفاء الذي قامت به التأويلية المعاصرة تجاه أصولها اليونانية الهرمسية، فلقد أعاد الفكر اللساني المعاصر الثنائيات التي كانت مدار تجاذب ورد علىٰ مدار العصور اليونانية الأولىٰ وما سيأتي بعدها من ثنائيات: العقل / اللاعقل، المقدس/ المدنس، اليقين / الشك، الباطن/ الظاهر، الإله/ الإنسان، السحر/ العلم، الحقيقة/ اللاحقيقة، تعدد المعنىٰ/ المعنىٰ. . . إلخ. واستعان بالتأويلية القديمة سبيلًا إلىٰ إثبات مركزيته الخالدة، ولو كان ذلك علىٰ حساب المنطق الذي تفرضه اللغة ذاتها[2].

خلاصة القول بعد البحث عن حفريات مصطلح الهرمينوطيقا / التأويلية، وأصول مادته ومعناه، أنَّ الإطار العام الذي يدور فيه المصطلح في تربته المكانية والزمانية التي شغلها عبر زمن غير قصير هو الآتي:

- لقد أجمع أغلب الباحثين أنَّ جينالوجيا مصطلح الهرمينوطيقا يرجع إلىٰ الأسطورة الهرمسية، التي تتمثل في إله «هرمس»، وأنَّ اشتقاق الكلمة «الهرمينوطيقا» مأخوذ منها.

- يتحدد مفهوم التأويلية علىٰ معنىٰ المتاهة الهرمسية (لا نهائية التأويل والفهم)، أي إنَّ المعنىٰ متعدد، ولا يمكن أن نقف علىٰ حقيقة واحدة وتفسير أحادي.

- تتجلىٰ المتاهة الهرمسية التي يقف عليها مصطلح التأويلية، في التعالي عن كل ما هو منطقي أو عقلي، أي الفوقية عن التفكير الإنساني المنطقي، وهذا ما جعل تحقق المتاهة في المصطلح أمرًا لا يمارىٰ فيه، ولا يختلف حوله.

- لا تمثل اللغة بوصفها كيانًا يعبِّر عن وجود الإنسان وتفكيره، سوىٰ ناقل واصف

---

(١) المرجع نفسه، ص٤٣.

(٢) عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، ص١٢٣.

لفيض من التأويلات التي لا تنتهي عند حد، حيث إنها لا تقدم معطىٰ حقيقيًا واحدًا يتوقف عنده الذهن.

- جملة هذه المعطيات تعطي لنا ربطًا وثيقًا بين المتاهة الهرمسية التي يستمد منها المصطلح وجوده، وبين التأويلية المعاصرة، وما جادت به في آخر بحوثها ودراساتها، في علاقة القارئ بالنص، وعلاقة النص بمؤلفه كما سيأتي ذلك موضحًا في المرحلة الثالثة، أي التأويلية المعاصرة.

الفرع الثاني

مصطلح التأويلية عند أرسطو

إنَّ المرحلة الأرسطية تُعد بحق مرحلة الترتيب الأولي الفعلي لمنهجية التأويل في الفكر الفلسفي اليوناني، وقد رأينا كيف مرت التأويلية عبر متاهة الهرمسية، فخرجت عن كل دلائل المنطق والمعقولية، فيأتي الفكر الأرسطي بوصفه لبنةً أولىٰ في الحقل التأويلي المعرفي القائم علىٰ العقلانية وطبيعة اللغة.

تنطلق نظرية أرسطو من خلال إثباته لإمكانية التأويل في الكلام، سواء أكان خطابًا أم جملة أم عبارة، وذلك في المبحث الثاني من كتابه حول المنطق «الأرغانون»: «في التأويل» De L'interprétation, Peri Hermenia[1]، الذي ينظر فيه إلىٰ الخطاب علىٰ أنَّه التمثيل اللغوي للفكر.

التأويل عند أرسطو لم يكن بالشكل الذي يعني تفسير الرموز وتتبع دلالات العلامات، فمصطلح هرمينيا Hermenia لم يستخدمه في كتابه الأرغانون، بالمفهوم الذي يعني المعنىٰ الحقيقي للتأويلية، وإنما مدلول المصطلح في توظيفه لدىٰ أرسطو متعلق بالدلالة[2]، أي دلالة الاسم والفعل، دلالة الجملة والخطاب، فكل ما يرسل عن طريق الصوت ويحمل مدلولًا ومعنىٰ، فهو تأويل؛ أي تعبير وترجمة عن ذلك الشيء، أي إنَّ ثنائية الدال/ المدلول، هي ذاتها تأويل.

تتعلق الدلالة في مفهوم أرسطو بالمعنىٰ المنطقي للغة، أي في دلالتها علىٰ الصدق أو الكذب، وعلىٰ هذا الأساس صنف ريكور حركة الدلالة التي يرمز إليها المصطلح

(١) Ricoeur Paul, De l'interprétation, (Paris, Editions du Seuil, 1965), pp29, 30.

(٢) عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، ص١٥٨.

بقوله: «قول شيء ما بخصوص شيء ما، هو -بالمعنىٰ الكامل والبليغ للكلمة- تأويل»[1].

فكل خطاب أو قول يدل علىٰ مدلول فهو تأويل؛ لكن علاقة الدال بالمدلول في نظر أرسطو لا قيمة لها إلا بقدر ما تقدمه من احتمال الصدق أو الكذب، فعلاقة الدلالة بذاتها تعد اختصارًا في معنىٰ تعدد الدلالات التي لا تتجاوز أكثر من أن تعبر عن مفهوم مبدأ الهوية المنطقي الذي لا يعني سوىٰ العودة إلىٰ الذات الواحدة.

فغياب مسألة تعدد الدلالات في مدلول تأويلي، هو الذي جعل الفكرة الأرسطية بعيدة عن الموروث الفلسفي اليوناني القديم في معنىٰ التأويلية القائمة علىٰ تعدد الدلالات، فالمنحىٰ المنطقي الذي حصر مقصدية المعنىٰ بربطها بين الدال والمدلول في قوالب منطقية هو الذي حال دون توسع الأفق اللغوي لدىٰ أرسطو، أو بعبارة غادمير تعذر الحديث عن فن للتأويل عند أرسطو[2].

فالتأويل بالمفهوم الأرسطي لا يتجاوز الدلالة في البحث عن ظلال المعنىٰ المتعدد، ومستويات الخطاب وتحليل رموز العبارة المخفي، بل كل ما يدل عليه في ازدواجية الحضور الثنائي بين الدال والمدلول هو أنَّ: «الأصوات الصادرة عبر الكلام هي الرموز المعبرة عن حالات النفس، كما أنَّ الكلمات المكتوبة تعد رموزًا للكلمات الصادرة عن القول»[3]. فالمعنىٰ الصوتي وعلاقته بالفكر والتفكير الذهني، إضافة إلىٰ الترجمة ودلالتها علىٰ المسميات، هو جوهر ما عناه أرسطو في مقام حديثه عن مصطلح هرمينيا Hermenia.

كل ما قيل عن الفكر الأرسطي وعلاقته بالفلسفة التأويلية المعاصرة، وفاقًا واختلافًا، لا يعطينا أي شعور بالانفصال عن الموروث اليوناني الذي كان المحطة الأولىٰ التي استمدت منها التأويلية المعاصرة مادتها، فالموروث الفلسفي اليوناني بكل محطاته الهرمسية والغنوصية وحتىٰ الأرسطية يُعد حقًا الجذور الأولىٰ التي غذت

---

(1) Jean Grondin, L'universalité de l'herméneutique, Paris, P.U.F, 1993, p11.

(2) Hans-Georg Gadamer, La philosophie herméneutique, Traduction et notes par Jean Grondin, Paris, P.U.F, 2éme edition, 2001, p86.

(3) Paul Ricoeur, Du texte à l'action, Paris, editions du seuil, 1986, p175.

فسائل المدرسة التأويلية المعاصرة علىٰ اختلاف تياراتها.

هناك مرحلة أساسية في تاريخ التأويلية، قد شكلت محورًا حقيقيًا وفعليًا انطلقت منه الفلسفة التأويلية الحديثة؛ هذه الأخيرة التي تمثل حجر الأساس الذي شيد للتأويلية الحديثة أركانها وإشكالاتها اللغوية والأنطولوجية، هذه المرحلة تتمثل في التراث الديني المسيحي/ اليهودي، أي تأويل النص المقدس.

الفرع الثالث

قضايا التأويل في الفكر الديني المسيحي/ اليهودي

لا يخرج مفهوم التأويل في الفكر الديني المسيحي / اليهودي، عن قواعد تفسير الكتاب المقدس. وتأويل النص الديني جاء بعد التأويلية الفلسفية اليونانية القديمة؛ لهذا يؤكد ريكور مدىٰ الاستمداد الذي اقتنته تأويلية النص المقدس من حفريات التأويلية الهرمسية والغنوصية القديمة؛ ولهذا والقول لريكور: «وجود علاقة تضمين متبادلة معقدة بين الهرمينوطيقيتين، يؤكد أنَّ الحركة الأولىٰ تذهب من القطب الفلسفي إلىٰ القطب التوراتي»[1]، وحقيقة هذا التعلق في نظر ريكور ترمي إلىٰ أنَّ تفسير النص المقدس هو عبارة عن هرمينوطيقا تطبيقية عن الموروث الفلسفي القديم لها.

ومهما يكن، فإنَّ تأويل النص المقدس أو المرحلة اللاهوتية في تاريخ التأويلية تمثل نقلة نوعية تطبيقية وتوظيفية لفلسفة التأويل التي كانت حبيسة النص الأسطوري والفلسفي؛ بل يمكن القول بأنَّ هذه المرحلة تعد فعلًا التطبيق الحقيقي لمعاني التأويلية القديمة، كما أكد ذلك ريكور بقوله: «يمكن إذن أن يظهر أننا نؤكد تبعية الهرمينوطيقا التوراتية للفلسفة بالتعامل معها علىٰ أنها هرمينوطيقا تطبيقية»[2].

أمام هذا المعطىٰ التاريخي فإننا نعترض علىٰ الباحث عبد الغني بارة الذي اعتقد أنَّ ثمة فرقًا بين مفهوم التأويلية/ الهرمينوطيقا، ومعنىٰ تفسير النص المقدس الذي يدل علىٰ مصطلح Exégèse[3]، أي التفسير؛ لكن المقصود هو نفسه، فالتأويلي يتأكد دوره

---

(١) بول ريكور، من النص إلىٰ الفعل: أبحاث التأويل، ترجمة محمد برادة - حسان بورقية، (عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية/ القاهرة، ط١: ٢٠٠١م)، ص٩٣.

(٢) المرجع السابق، ص٩٣.

(٣) بومدين بوزيد، الفهم والنص، ص٣٦. عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، ص١٦١.

في وضع القواعد لشرح وتفسير النص، والبحث في المعاني الغامضة والخفية، والغوص في الدلالة المجازية الرمزية.

فكون الممارسة التأويلية قائمة علىٰ تفسير النصوص الأسطورية، وإحالتها علىٰ المعاني المجازية والرمزية، واستنباط المعاني الباطنية، كما جسدتها التأويلية الأسطورية، لا يمنع أن يكون العمل نفسه مترجمًا علىٰ تفسير النص المقدس[(١)]، فإذا كان المعطىٰ الإيتيمولوجي للمصطلح يدلنا علىٰ أهمية التدليل الهرمسي علىٰ تعددية الدلالة والكشف الباطني للنص، أي إنَّ للنص ظاهرًا وباطنًا، فالعملية نفسها متوجهة إلىٰ النص المقدس، فقد اعتقد اللاهوتيون أنَّ للنص ظاهرًا حرفيًا أوليًا، وباطنًا خفيًا ينم علىٰ حمولة واسعة من المعاني والدلالات.

يتوجه النظر التأويلي للنص المقدس إلىٰ قاعدة جوهرية في النظرية التأويلية عمومًا، مفادها أنَّ النص المقدس يشتمل علىٰ معنيين؛

الأول: الدلالة الحرفية / الظاهرة.

الثاني: الدلالة المجازية / الرمزية، والمعنىٰ الثاني هو الذي سيكون محل اهتمام النظرية التأويلية الحديثة والمعاصرة فيما بعد.

يؤكد الباحثون أنَّ تباشير إرهاصات النظرية التأويلية وميلادها ترجع إلىٰ الكاتب اليهودي فيلون الإسكندري Philon d'alexandie[(٢)]، الذي يمثل المؤسس الأول لمفهوم المجاز / الرمز، أي التأويل المجازي الذي يقف خلف النصوص التي لا يمكن قراءتها في إطار حرفيتها، وهذا ما استدعىٰ فيلون إلىٰ أن يشق طريقه نحو توظيف المنهج المجازي في شرح النصوص الغامضة، فمثلًا نجد أنَّ سفر التكوين[(٣)] يورد حديثًا عن الأشجار في الجنة، بطاقة وصفية غير موجودة في حياتنا، فهنا حسب فيلون لا بدَّ أن نؤول النص مجازيًا؛ لأنَّ حرفية النص تحيل إلىٰ معانٍ غير مستساغة أو لا تقبل عقلًا[(٤)].

---

(١) عمارة ناصر، اللغة والتأويل، ص٨١. بومدين بوزيد، الفهم والنص، ص٢٣.

(٢) كاتب وفيلسوف يوناني يهودي، ولد في الإسكندرية سنة ٢٠ق.م، من كتبه: الشرح المجازي للشرائع المقدسة. ينظر معجم الفلاسفة، ص٤٩١.

(٣) الكتاب المقدس، طبعة دار الكتاب المقدس، ص٩٨.

(٤) Jean Grondin, L'universalité de l'herméneutique, p17.

لقد ساهم فيلون في بعث النص المقدس من جديد، من أجل ابتكار الصيغة الخفية للنص؛ حيث تأكدت ضرورة المعطىٰ المجازي توافقًا مع الفهم الذي لا يخرج عن نطاق العقل والتأويل اللاهوتي.

مهما يكن من فتح الدلالة في تأويل النص المقدس، وتعدد الفضاءات عن طريق جملة من التأويلات التي تنبع من الدلالة المجازية؛ فإنَّ التأويل لم يخرج عن الفهم اللاهوتي الذي يسيطر عليه أرباب المعارف الدينية، فهم وحدهم الذين يدركون هذه الدلالات، فلا يمكن بحال: «تجاوز الدائرة التأويلية التي أرساها العارفون في العقيدة المسيحية/ اليهودية»[١].

وعلىٰ هذا الأساس تمكنت المسيحية فيما بعد من احتكار التفسير الكنسي الذي لا يشط عما أقرته الكنيسة في تعاليمها وتفسيرها، وهنا نكون أمام لاهوتي مسيحي وضع بصمة عميقة في التأويل اللاهوتي؛ إنَّه «أوريجان» Origéne[٢]، الذي يعزىٰ إليه «نظرية المعاني الثلاثة»، فقواعد تأويل التوراة تنطلق من معانٍ ثلاثة:

١- المعنىٰ الحرفي. ٢- المعنىٰ النفسي. ٣- المعنىٰ الروحي (الرمزي).

وهذه المعاني الثلاثة هي عبارة عن تدرج عمودي في المعرفة بالنص التوراتي وتأويله؛ فالمعني الحرفي هو المرتبة الدنيا في التأويل، حيث تمكن من توجيه عامة الناس حتىٰ يتسنىٰ لهم الارتقاء بأنفسهم، وفهم نص التوراة، أما المعنىٰ النفسي فهو يتوجه إلىٰ أهل النظر، الذين تقدموا في المعرفة اللاهوتية علىٰ أصحاب التفسير الحرفي الذي ينطلق من مؤهلات ملكية تخول لهم الفهم والتأويل، وهؤلاء يقفون دون أصحاب المنحىٰ الروحي، وهو المعنىٰ الثالث الذي بلغ أصحابه مرتبة المخاطبة الخفية لأسرار الوحي الإلهي.

وقد جعلت المرجعية المسيحية من هذا الموروث التوراتي سلمًا في تطوير النظر المعرفي للنص المقدس/ العهد الجديد: «حتىٰ يتمكن المسيحيون من تطوير معرفتهم الدينية، فيكون المرئي/ المشاهد، ممثلًا في المعنىٰ الظاهر، جسرًا يصلهم عبر

---

(١) عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، ص١٦٣.

(٢) لاهوتي يوناني، ولد سنة ١٧٥م في الإسكندرية، وتوفي سنة ٢٥٣م، من مؤلفاته: في المبادئ. ينظر معجم الفلاسفة، ص١١٣.

المعنىٰ النفسي/ الروحي بالأخروي/ اللامرئي، ومن ثَمَّ تحقيق الفهم؛ فهم المعنىٰ الروحي/ الخفي/ الداخلي/ الأخلاقي الذي يلائم الروح المقدس»[1]. ومن هذا المنطلق رأىٰ أوريجان أنَّ النص المقدس/ العهد القديم، ما هو سوىٰ تفسير للمحصلات التي انتهت إليها الكنسية عن طريق رواد مفسريها؛ فهو يرىٰ أنَّ المعنىٰ الرمزي الذي يستند إليه النص التوراتي لا يكون تأويله إلا علىٰ النحو التبشيري الذي تقوم عليه المسيحية في العود الأكيد لشخص المسيح مثلًا، وقد استند علىٰ المفاهيم الثلاثة: الحرفي والنفسي الذي يعتبر المدخل الرئيس نحو المجاز، ثم المعنىٰ الروحي الذي يمثل لب المعنىٰ المجازي العميق.

ويمكن أن نعتبر نظرية أرويجان الثلاثية مقدمة لما عُد تأسيسًا حقيقيًا لمفهوم التأويلية في العصر الوسيط، أي «**معاني الكتابة الأربعة**»، التي يعزىٰ وضع صيغتها الأخيرة إلىٰ جون كاسيان Jean cassien[2]، الذي يعتقد بأنَّ الكتاب المقدس يشتمل علىٰ أربع دلالات مقصودة من قبل الرب:

١- المعنىٰ الحرفي. ٢- المعنىٰ المجازي. ٣- المعنىٰ الأخلاقي.

٤- المعنىٰ الباطني/ الروحي.

فالحرفي يعرف بالتأويل النحوي، والمجازي يترجم تعاليم الكنيسة، أما المعنىٰ الأخلاقي فهو متوجه نحو سلوك المؤمن وتهذيب النفوس، إضافة إلىٰ التكاليف الشرعية، ويأتي المعنىٰ الباطني لينتقل بالمؤول إلىٰ عوالم الروحية والكشف الإلهي. وقد لخص أوغسطين[3] في نهاية العصر الوسيط هذه المعاني الأربعة بقوله: «المعنىٰ الحرفي أو الظاهر يلقن ما حدث، والمعنىٰ المجازي ما يجب أن تعتقد، والمعنىٰ الأخلاقي ما ينبغي أن تفعل، والمعنىٰ الباطني نحو ما يمكن أن تميل»[4].

---

(١) عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، ص١٦٥. بومدين بوزيد، الفهم والنص، ص٢٣.

(٢) كاتب لاهوتي لاتيني، ولد نحو ٣٦٠م في بلغاريا، وتوفي سنة ٤٤٥م، من مؤلفاته: المشاورات. ينظر معجم الفلاسفة، ص٥٠٥.

(٣) أشهر آباء الكنسية في العصر الوسيط علىٰ الإطلاق، ولد في طاجسطا، حاليًا ولاية سوق أهراس بالجزائر، سنة ٣٥٤م، وتوفي في أيبونا سنة ٤٣٠م، وصفه بطرس الموقر بـ: «أعظم سلطة بعد رسل الكنيسة»، من مؤلفاته: المواعظ. ينظر معجم الفلاسفة، ص٢٢١.

(٤) Jean Grondin, L'universalité de l'herméneutique, p27.

فقد أخذت التأويلية في العصر الوسيط منعطفًا ملموسًا، خاصة مع نظرية المعاني الأربعة التي تُعد من إبداعات الفكر المسيحي، حيث توجه البحث في التأويل نحو منهاجية متقدمة في النظر إلىٰ النصوص، وابتكار آليات قراءتها، وفهمها، وهنا نتفق مع ريكور في قوله: «إنَّ مسألة الهرمينوطيقا قد تأسست في أكبر جانب منها، في إطار تأويل الكتابة المقدسة؛ أو ما يعرف عادة بـ«معاني الكتابة الأربعة»، والتي تشكل جوهر هذه الهرمينوطيقا. لذا يمكن القول انطلاقًا من هذا المعطىٰ؛ إنَّه يتعين علىٰ الفلاسفة، في هذا الفضاء الخصيب من جدل التفاسير، الالتفات بشيء من الاهتمام إلىٰ ما ظهر من مقولات وقضايا جديدة، من قبيل المماثلة، والمجاز، والمعنىٰ الرمزي وغيرها، التي كان لها دور في ميلاد نظرية عامة في التأويل»[1].

وهنا توجه البحث إلىٰ الإجرائية أكثر نحو المماثلة بين التأويلية والتفسير، حيث ارتبط بمفهوم التفسير l'exégèse، وقواعده، لكن الشيء الذي يلفت الانتباه أنَّ كل إجراء نحو التأويل لم يكن مفتوحًا؛ بل كان تحت سلطة الكنيسة التي حصرت مفهوم التأويل وحددته، وهنا يؤكد إيكو بقوله: «وعادة ما تكون هناك سلطة وتقليد ديني يدعيان امتلاك مفاتيح التأويل. ولقد حاولت الثقافة القروسطية مثلًا بكل جهودها تشجيع تأويلات تستند إلىٰ حدود زمنية. ومع ذلك ظلت محصورة في اختيارات بعينها»[2].

ومع اعتبار التأويلية جزءًا لا يتجزأ من التفسير نكون أمام نقلة نوعية في الفكر المسيحي الكنسي رائدها القديس أوغسطين[3]، الذي يرجع إليه منبع التفتح التأويلي في العصر الحديث والمعاصر، وهنا يمكن للتأويلية مع أوغسطين أن ترسم لنفسها طريقًا حقيقيًا في التاريخ الذي أثبتت فيه وجودها.

فقد خطىٰ أوغسطين طريقه نحو البحث عن الحقيقة، وفتح الفجوات التي أقفلتها الكنيسة وكبلتها بالفهم الموجه الذي لا يخرج عن نطاق التأويل الكنسي، وهنا يمكن

---

(1) Poul Ricoeur, De l'interprétation, p33.

(٢) أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ص٦٣.

(٣) وصفه الأب بواسون بقوله: «القديس أوغسطين يتكلم أحيانًا بطريقة يبدو معها أنَّه اقتبس كلامه من ديكارت، أو أنَّ ديكارت اقتبسه منه»، ينظر معجم الفلاسفة، ص١٢٢.

القول: «إنَّ بروز المشروع الأغسطيني في الفكر الغربي كان بمثابة الكشف عن مسكوت العقل الغربي، وإعادة بعث السؤال / التأويل من جديد»[1].

يتمثل مشروعه التأويلي في كتابه «العقيدة المسيحية»، وهو توظيف حقيقي لمعنىٰ التأويل والفهم، كان له أثر بالغ في رواد التأويلية فيما بعد خاصة شلاير ماخر، الذي وصف حديثه عن التأويلية بـ«فن الفهم». يتجاوز أوغسطين الغموض الذي وقع فيه اللاهوتيون بوسمهم النص المقدس بطلاسم تعلوا فوق فهم العقل الفيزيقي؛ وذلك بعزوه نحو الأسرار الروحية الغامضة التي لا يحق لغير أرباب الكنيسة تأويلها.

يقترب مشروع أوغسطين من النص لا بوصفه كتابة ميتافيزيقية تعلو الفهم الإنساني؛ بل بكونه حمالًا لأوجه لغوية في متناول العقل البشري لا بدَّ أن يقف علىٰ ألغازها. لا تخرج العبارات في النص المقدس عن كونها إما عبارات غامضة؛ حيث يكون المعنىٰ مستترًا ومخفيًا بعناصر تاريخية وصيغ لغوية، وعبارات غريبة متعلقة بالمعرفة اللاهوتية المقصورة علىٰ علماء اللاهوت، مع أنها تبقىٰ مجهولة عند العامة[2].

وقد شكل مارتن لوثر تعميقًا وتتميمًا لفكرة أوغسطين فيما بعد؛ حيث يعزىٰ إليه إخراج البحث التأويلي للنص المقدس من فضاء الكنيسة، وقواعدها الملزمة التي لا تخرج عن الفهم الأحادي.

إنَّ معيارية التأويل التي أحدث فيها لوثر انقلابًا، ترجع إلىٰ الصراع المشتعل بين المذاهب المسيحية؛ لا سيما بين الكاثوليكية والبروتستانتية، خصوصًا ما يتعلق بقواعد وآليات تأويل النص المقدس، بين من يلتزم بالمعنىٰ الحرفي، والالتزام بقواعد التأويل كما أقرتها الكنيسة، ومن يدعو إلىٰ صرف النص الظاهر إلىٰ الدلالة الخفية المجازية التي تفتح تعددية التأويلات والقراءات، بعيدًا عن الفضاء الكنسي.

إنَّ لوثر الذي تزعم الإصلاح الديني في المنظومة اللاهوتية المسيحية، يُعد بحق زعزعة وثورة علىٰ الموروث الكنسي الكلاسيكي؛ الذي ما زال يقبع في سلطة المخفي والغامض الذي لا قراءة لرموزه إلا بواسطة الكنسية نفسها. فقد دعا كل مسيحي إلىٰ

---

(١) عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والتأويل، ص١٦٩.

(٢) يومدين بوزيد، الفهم والنص، ص٢٥. الزواوي بغوره، الفلسفة واللغة، ص١١٠.

قراءة الكتاب وفق رؤيته الخاصة، وذلك حتىٰ يعيش كل واحد تجربته مع اليقين أو المعرفة الإلهية المنثورة في صلب الكتاب المقدس.

وعلىٰ هذا الأساس، فقد أسس لوثر في كتابه «الكتاب الواحد» la seule Ecriture، توجهًا نقديًا نحو النزوع عن التقاليد السابقة في التفسير؛ فيُعتبر حسب تعبير ياوس: «أول من سار في الطريق المؤدي من مذهب تعدد معاني الكتاب المقدس -الذي يرىٰ بأنَّ كل اختلاف في التأويل هو معطىٰ أو مجسد مقدم في النص- إلىٰ هرمينوطيقا تعنىٰ بوجوه التأويل المختلفة التي تعد معنىٰ النص، ببساطة، معنىٰ مرسومًا أو مقضيًا أمره، وهذا شرط للممارسات المتجددة علىٰ الدوام، والذي يسمح بفهم تاريخ تأويلات نص ما كوسيطٍ دائم بين آفاق الماضي والحاضر»(١).

هكذا ظلت الدراسات الإصلاحية تحوم حول بيان شبه نظرية عامة تجمع شتات التأويل والتفسير الذي ما فتئ يراوح أبنيته في الفضاء الديني اللاهوتي القديم، سواء لتفسير الكتاب المقدس؛ العهد الجديد أو القديم، ومع كل ذلك لا يمكن أن نخلص إلىٰ نظرية تأويلية مكتملة الجوانب وإنما هي إرهاصات ودعوات لتبني موقف واضح تجاه التفسير الحقيقي للنص المقدس.

وهنا ينقلنا الحديث إلىٰ المحطة الثالثة التي تُعد تخصيبًا متقدمًا لكثير من المعطيات التي مرت بها التأويلية في المرحلة الأولىٰ اليونانية ثم المحطة الثانية اللاهوتية. هذه الأخيرة التي لم تظهر مكتملة أو واضحة، إلا أنَّ المرحلتين الأولىٰ والثانية يعدان المورد المعين الذي تستند عليه كثير من الأفكار الفلسفية للمرحلة الثالثة.

---

(١) Hans Robert Jauss, pour une hermeneutique littéraire, Traduit de l'allemand par Maurice Jacob, Paris, Editions Gallimard, 1988. p20.

الفرع الرابع

التأويلية: حديث التأسيس وإشكالية الفهم

إنَّ هذه المحطة تُعد تأسيسًا لمرحلة التأويلية الحديثة، التي تعتبر فعلًا حقيقيًا نحو توجه البحث إلىٰ النص توجهًا يقترب من معطياته وأبجدياته؛ حيث تم نقل اهتمام التأويلية من اللاهوت إلىٰ النصوص الأدبية والإنسانية، وهو توجه نحو معرفة قواعد تأويل النصوص بعيدًا عن اللمسة الهرمسية، وبعيدًا عن الأبعاد اللاهوتية الروحية كما رأينا مع أوغسطين.

وفي هذا المقام سنقف مع أربعة أقطاب يعود إليهم الأثر العميق في توجيه البحث التأويلي وتأسيس التأويلية الحديثة بداية من شلاير ماخر ومرورًا بدلتاي ثم انتهاء عند هيدغر وتلميذه غادمير، وسنقف مع كل واحد منهم مبينين في ذلك إضافة كل منهم إلىٰ الحقل التأويلي وقواعد التفسير والفهم.

أولًا: شلاير ماخر والتأويلية الرومانسية:

يُعد شلاير ماخر Shleiermacher مؤسس التأويلية الحديثة العامة[1]، وإليه يرجع الفضل في نقل مجال اهتمام التأويلية من دوائر اللاهوت إلىٰ فسيح التفكير الفلسفي؛ حيث جعلها فنًّا للفهم، فهو يعتقد أنَّ الفهم مسألة ضرورية تتطلبها النصوص سواء كانت فلسفية أم أدبية أم قانونية أم دينية، وآلية الفهم تعتمد علىٰ التأويل.

والتأويلية لدىٰ شلايرماخر تمثل حقلًا من النشاط يتحد فيه التأمل والممارسة، ويتجاوز قواعد التأويل إلىٰ مستوىٰ تحليل الفهم، وهنا يفرق شلايرماخر بين التأويلية

---

(١) بومدين بوزيد، الفهم والنص، ص٧٩. الزواوي بغورة، الفلسفة واللغة، ص١١٢.

العامة والتأويلية الخاصة؛ حيث إنَّ هذه الأخيرة تعتبر الأصل الذي تستند عليه كل تأويلية خاصة[1].

هذا التوجه نحو تأسيس نسق تأويلية عامة يأتي انقلابًا علىٰ الموروث الكنسي الذي حصر التأويل علىٰ الكنيسة ثم اقتصر علىٰ أحادية التفسير؛ فشلايرماخر وهو اللاهوتي البروتستانتي الفيلسوف نسف هذه المعتقدات التأويلية العريقة، وتوجه نحو تعددية التأويل، وأنَّ النصوص المقدسة كغيرها من النصوص تخضع لهذه القواعد الموضوعية؛ فهي» مكتوبة بيد أناس من أجل أناس آخرين؛ وإذن فإنَّ تأويلها يجب أن يخضع بعد ذلك للمبادئ عينها التي يخضع لها أي نص آخر«[2]. وهنا تظهر أولوية الظاهرة اللغوية وتحليلها علىٰ حساب الذاتية المتعصبة التي كانت تختزن النص وتحبسه، ثم إنَّ توجه ماخر ينقلنا عن الفهم الهرمسي الذي عجزت كل المحاولات التأويلية عبر الأزمان الماضية المتوالية عن التحرر عنه؛ فالنصوص مقدسة كانت أو مدنسة كُتبت بلغةٍ لا بدَّ إذا أردنا فهمها أن نتوجه إلىٰ النسق اللغوي ذاته ونبحث عن آليات التفسير والفهم.

يتجنب شلايرماخر خطأ النظريات التأويلية السابقة، في أنها تفتقر إلىٰ المبادئ والأنساق التي تعتمدها؛ حيث يؤكد علىٰ البنىٰ والكليات الأساسية التي تنطلق منها العملية التأويلية، ويحصرها في المفاهيم الأكثر عمومًا؛ وهي الفهم والخطاب واللغة والذات المتكلمة.

وهذه الكليات هي التي تستند عليها التأويلية العامة، حيث إنها لا تزود بقواعد معينة تعين المؤول علىٰ فهم أي نص ما؛ بل إنها ترنو إلىٰ استجلاء المعاني المشتركة لكل النصوص، وهنا يذهب بنا البحث إلىٰ ماهية المعنىٰ المشترك لدىٰ شلايرماخر.

ينطلق ماخر إلىٰ أنَّ مصدرية فن التأويل تتمثل في ظاهرة سوء الفهم؛ من حيث إنها تبعث علىٰ الحاجة للفهم، وهذا يحيلنا إلىٰ معرفة آليات التأويل وقواعد الفهم؛ حيث

---

(١) Friedrich Schleiermacher, Herméneutique, Traduit de l'allemand par Christian Berner, Paris, éditions Cerf, 1987, p99.

(٢) رينر روكلتز، تحولات التأويلية، ص٤٩.

يلخصها ماخر في علم قواعد اللغة إضافة إلىٰ العلوم المتعلقة بالنصوص المراد تأويلها[1]؛ لأنَّ هذه الأخيرة تعتبر المعين الحقيقي علىٰ آليات الفهم.

ينظر شلايرماخر إلىٰ السابقين فيجد أنَّ النصوص المقدسة وكتب المؤلفين القدامىٰ فقط هي التي كانت تؤول، وهي مجالات خاصة؛ ومن ذلك تأكد لديه تأسيس تأويلية عامة تتعلق بمبادئ فهم خطاب الآخر، يجتمع فيها الداعي اللغوي بالتعلق المعرفي: «إننا لا نفهم غير ما أعدنا بناءه بكامل علاقاته، وفي سياق معين»[2].

يحدد شلايرماخر المعنىٰ الدقيق للخطاب المراد تأويله بالعلاقات، وهذه الأخيرة تذهب في اتجاهين: اللغة من ناحية، والفكر الفردي من ناحية أخرىٰ.

واللغة عند شلايرماخر ليست منظومة مجردة؛ بل هي وعاء المعنىٰ وموقع الفكر ذاته: «إنَّ اللغة مفهوم اندماجي لكل ما يمكننا أن نفكر في إطارها؛ لأنها كلٌ تام يستند إلىٰ نمط معين من التفكير»[3]. فاللغة هي أحد المقومات الأساسية للخطاب عند ماخر، فينقل اللغة من كونها أداة تواصل إلىٰ واقع ذهني خاص.

لكن اللغة ليست وحدها المنتج للخطاب؛ بل شرط له، ويبقىٰ الإنسان في تفكيره وجهده هو الفاعل الحقيقي لإنتاج الخطاب: «إنَّ العنصر الإيجابي الوحيد هو النشاط الفردي للإنسان»[4].

وهنا يجتمع لدىٰ شلايرماخر في بنية الخطاب اللغة/ الفعل الإنساني، فهو موقع الالتقاء بينهما، وهنا تتضح أهمية اللغة/ الفعل الإنساني لدىٰ ماخر وعليهما تقوم النظرية التأويلية التي أسَّس لها.

وعن طريق هذين المدخلين يستصحب المؤول دعامتين أساسيتين في مهمة التأويل؛ يجب عليه: «أن يقصي الذات التي تقول الخطاب إلىٰ مركز ثانوي بأن يعتبرها كوسيلة اللغة، كما يجب عليه أن يعتبر تلك الذات كالسبب الحقيقي

---

(١) بومدين بوزيدن الفهم والنص، ص٨٧. نبيهة قارة، الفلسفة والتأويل، (دار الطليعة، بيروت/لبنان، ط١: ١٩٩٨م)، ص٤٥.

(٢) Friedrich Schleiermacher, Herméneutique, p74.

(٣) Ibid, p98.

(٤) Ibid, p 99.

للخطاب، واللغة كمجرد مبدأ سلبي تحديدي»[١].

يشير شلايرماخر إلىٰ تسمية العلاقة الأولىٰ؛ أي اللغة بالتأويل النحوي أو الفقهي اللغوي، والعلاقة الثانية؛ أي النشاط الذاتي بالتأويل التقني أو السيكولوجي؛ حيث إنَّ الأول يسعىٰ إلىٰ فهم الخطاب انطلاقًا من نمط التفكير الخاص بلغة معينة، مما يتطلب إلمامًا بهذه اللغة من حيث بنيتها المعجمية والنحوية، والتأويل الثاني يدرك الخطاب كفكر فردي وذاتي؛ حيث إنَّه المنتج للخطاب بوساطة اللغة: «التأويل النحوي الذي يهتم بالإنشاء التدريجي لمجموع النص، والتأويل السيكولوجي الذي يتمثل أولًا في الرجوع بالفكر إلىٰ مركز المسار الإبداعي؛ فالانتقال من ذلك إلىٰ الشكل الخارجي والداخلي للمؤلف، ثم البحث في آخر الأمر من خلال الطريقة الذهنية المميزة للمؤلف وتطوره عن وحدة مؤلفاته»[٢].

وفي السياق نفسه، يضيف ديلتاي Dilthey بقوله: «إنَّ نظريته -شلاير ماخر- المتعلقة بالشكل الخارجي وبالشكل الباطني نظريةٌ أساسية، والعناصر القائمة فيها بشأن نظرية عامة للإبداع الأدبي تكون بمثابة «أورغانون» Organon التاريخ الأدبي بوجه خاص. إنَّ الغاية الأخيرة للهرمينوطيقا تتمثل في فهم الكاتب علىٰ نحو يتجاوز فهمه لذاته»[٣].

تتأكد الصعوبة لدىٰ شلايرماخر في موقع الالتقاء الذي ينتج الخطاب في الفهم المسبق لقوانين اللغة، وكذلك استيعاب مجموع الحياة الفردية الذي يعبِّر عنها الخطاب.

فالمؤول الحاذق عند شلايرماخر هو من يجمع التأويل النحوي: «إدراك معنىٰ الخطاب انطلاقًا من اللغة»[٤]، ومهمة التأويل التقني / السيكولوجي في: «فهم تفصيل خطاب متماسك باعتبار أنَّه يحتل موضعًا في المجموعة المحددة لأفكار الكاتب»[٥].

---

(١) Friedrich Schleiermacher, Herméneutique, p75.

(٢) M.Dilthey, Le monde de l'esprit (Tome I). Paris, Aubier, 1947, p1/332.

(٣) Ibid, p1/332.

(٤) Friedrich Schleiermacher, Herméneutique, p78.

(٥) Ibid, p97.

فالمقاربة اللغوية النحوية تهتم بدراسة الخطاب من خلال اللغة، وذلك يتطلب إحاطة كلية بهذه اللغة من حيث خصائصها وأبنيتها المعجمية والنحوية، أما المقاربة النفسية فتبحث في الخطاب باعتباره جهدًا فرديًا يرتبط بالموهبة الذاتية؛ فالتأويل النفسي هو استحضار الخطاب بمرجعيته النفسية للمؤلف مع اللحظة التاريخية والواقعية التي لابست تفكيره، وهنا لا بدَّ من الرجوع إلىٰ النتاج الفكري للمؤلف[1] وتتبع العوامل النفسية والعلائق الواقعية التي أثرت في تفكيره.

فالبحث عن مقاصد المؤلف وخلفياته الفكرية التي كان عامل التأثر فيها واضحًا، تعتبر ملمحًا تجديديًا ونظرًا تأسيسيًا سيكون له أثر كبير فيما بعد خاصة مع أمبرتو إيكو وهيرش؛ حيث أضافوا عناية بالغة لمقاصد المؤلف وخلفياته، ومن ثمَّ يكتمل تأويل النص وفهمه بفهم مقاصد مؤلفه.

وهذا التأسيس الفعلي لمنهاجية التأويلي عند ماخر يعد انقلابًا علىٰ الموروث التأويلي اليوناني والمسيحي / اليهودي؛ حيث لا نلمس أي توجه نحو معرفة مقاصد منتج الخطاب، ولا نزوعًا نحو معرفة أساليب اللغة في بنيتها.

خلاصة نقدية:

إنَّ هذا التوجه التجديدي لدىٰ ماخر قوبل بعد ذلك بمختلف النقود؛ حيث إنَّ نزوع ماخر نحو معرفة العوامل النفسية في الخطاب عن طريق تتبع مقاصد المؤلف أوقعه في كمين اليوتوبيا/ المثالية L'utopie[2]؛ فدعوىٰ الفهم المثالي كما يقول غروندين Grondin، تعود إلىٰ المنحىٰ الرومانسي، وهو توجه يجعل المقاربة التأويلية تتفلت من قبضة الأحكام القيمية، أي إنَّ دعوىٰ تتبع الظروف النفسية للمؤلف، هي ركوب للنزعة الرومانسية التي تنظر إلىٰ المعطيات بنظر المثال، وهذا ما جعل غادمير يعلق بقوله: «يجب أن نضع جانبًا، أو لا نأخذ بما أقره شلاير ماخر في مشروعه التأويلي

---

(١) بومدين بوزيد، الفهم والنص، ٨١. نبيهة قارة، الفلسفة والتأويل، ص٤٨.

(٢) تعني المثل العليا السياسية والاجتماعية التي يتعذر تحقيقها لعدم بنائها علىٰ الواقع أو لبعدها عن طبيعة الإنسان، وشروط حياته، وأول من استعمل هذا المصطلح: توماس مورروس في مؤلفاته؛ تعبيرًا عن مدينة خيالية ذات نظم مثالية تضمن لأفرادها أسباب الخير والسعادة. ينظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ٢/ ٢٤.

ذي النزعة الرومانسية الحالمة، فعندما نحاول فهم نص معين، فإنَّه لا يمكن بحال أن نحل مكان هذا الآخر، أو أن نخترق نشاطه الروحي، وإذا أمكن الحديث عن هذا الحلول، فإنَّ الأمر حينذاك يرتبط بما يمكن إدراكه من معانٍ وصلت إلينا من وجهة نظره هو، لكن هذا يعني أيضًا أننا نحاول الترويج لشرعية الأصل، أو الجوهر الذي يريد أن يقوله هذا الآخر، إذا ما أردنا أن نفهم حقيقة ما يتوجب علينا أن نذهب إلىٰ حد دعم قيمة هذه البراهين الضمنية المقدمة، التي تدعي الكمال، لكن يمسها الذاتي أو يلحقها النسبي»[1].

يتبدىٰ لنا من خلال هذه النقود أن ما يدعو إليه ماخر يصعب تحقيقه؛ إذ إنَّ دعوته بشأن التجربة الإبداعية تبقىٰ مجرد فرضيات أقرب إلىٰ المنطق الصوري منها إلىٰ الممارسة الفعلية[2]؛ لأنَّ المبدع لا يركن إلىٰ حال، فهو في كل عملية انتقال أو تحول من منظومة معرفية أو ثقافية تختلف رؤيته إلىٰ الأشياء، فالحكم علىٰ مقاصده من خلال هذه الرؤىٰ والأبعاد المختلفة تجعل مقاصد تغيب بين ثنايا المختلفات المعرفية والمواقف الفكرية. ومما يخلو منه المشروع التأويلي لدىٰ شلايرماخر: نزوعه عن الإجرائية؛ حيث لم نلمس في عمليات إجرائية وممارسات فعلية كيف يمكن الوصول إلىٰ مقاصد المؤلف، أي إنَّ التأويلية عند شلايرماخر تفتقر إلىٰ المؤشرات العملية التي نستطيع أن نقوّم بها النظرية من حيث إمكانها أو عدمه؛ وإنما تجسَّد حديثه في مثالية لا نجد لها في مشروعه أي أثر عملي يُمَكِّن لها صحة وجدارة.

ومع أنَّ شلايرماخر استطاع أن ينقل البحث التأويلي من دوغمائية اللاهوت إلىٰ تأسيس فلسفة الفهم وسوء الفهم كمنطلق منهجي تنتظم فيه الهرمينوطيقا، لكن شلايرماخر في نظر غادمير: «لم يستطع تحرير الهرمينوطيقا نهائيًا من أصنام الفكر القديم، ولا إخراجها من أوهام النظرة المثالية التي تسلطت علىٰ أعماله الفلسفية . . . ومن ثمَّ فإسهاماته في الهرمينوطيقا ضعيفة للغاية، بل تصل إلىٰ درجة الهزال»[3].

ومهما يكن من نقود؛ إلا أنَّ ما لا يمكن تجاهله أبدًا لشلايرماخر أنَّ الفضل يعود

---

(١) Hans-Georg Gadamer, La Philosophie Herméneutique,p74.

(٢) بومدين بوزيد، الفهم والنص، ص٨٢.عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، ص١٨٥.

(٣) Hans-Georg Gadamer, La Philosophie Herméneutique,p93.

إليه في نقل التأويلية من اللاهوت إلىٰ كل المجالات الإبداعية بما فيها اللاهوتية، هذا من جهة، ومن جهة أخرىٰ رغبته الملحة في إعادة النظر في الوعاء الفكري واللغوي للخطاب؛ أي توجه البحث نحو طبيعة اللغة وعلاقة الفكر بالإبداع، فهذا انعطاف يبتعد كثيرًا عن التفاسير الطوباوية والميتافيزيقية التي طالما أبعدت التأويلية عن حقلها العلمي كما رأينا مع التوجهات الهرمسية اليونانية، وحتىٰ الروحية الصوفية / الإلهامية لدىٰ أوغسطين، والملابسات التي أحاطت التفكير الديني والفلسفي في القرون الوسطىٰ أيام السلطة الكنسية.

ومع كل ذلك ومن دون منازع، يُعد شلاير ماخر: «أبًا للهرمينوطيقا الحديثة، وللمفكرين الذين جاءوا بعده، سواء بدؤوا من الاتفاق، أو من الاختلاف معه»[1].

ثانيًا: ديلتاي ومشوار البحث عن أورغانون التأويلية:

يعتبر ديلتاي Wlhelm Dilthey تلميذًا لشلايرماخر، وأكمل البحث في التأويلية من حيث توقف معلمه؛ فقد استند علىٰ نظرية الفهم وحدد منهجه بقوله: «أريد الآن أن أبيِّن التطور التاريخي المنتظم للهرمينوطيقا، كيف أنَّ الحاجة إلىٰ فهم عميق وأكيد، ولَّدت المهارة في فقه اللغة التي استخرجت منها قواعد تم إخضاعها لهدف محدد من جانب الوضع المؤقت للعمل، إلىٰ حين منحها تحليل الفهم قاعدة يقينية»[2]، ينطلق ديلتاي من نظرية الفهم ليخضع مفهوم التأويلية ويعممه علىٰ كامل العلوم الإنسانية، وقد استعان في كل ذلك بمعنىٰ الفهم، لا بمعنىٰ التفسير؛ وهنا يفرق بين الفهم والتفسير[3]، لكن هذا التعارض المبدئي الذي أقامه ديلتاي بين الفهم والتفسير لم يمنعه من الإقرار بأنَّ الفهم الموافق للتأويل يمثل تفسيرًا: «إنَّ المناهج التأويلية تشكل مع النقد الأدبي والفيلولوجي والتاريخي كلًّا يؤدي إلىٰ تفسير الظواهر المتفردة. بين التأويل والتفسير، ليس هناك حدٌّ صارم، بل مجرد تباين تدريجي»[4].

من هذا المنطلق يقسم ديلتاي الخطاب العلمي إلىٰ قسمين: الخطاب القائم علىٰ

---

(١) نصر حامد أبو زيد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، ص٢٣.

(٢) M.Dilthey,Le monde de l esprit, p1 /322.

(٣) بومدين بوزيد، الفهم والنص، ص٩٣. نبيهة قارة، الفلسفة والتأويل، ص٥٠.

(٤) M.Dilthey,Le monde de l esprit, p1 /322.

الشرح أو التفسير، والخطاب القائم على الفهم؛ حيث يهتم التفسير بالأسباب، أما الفهم فيحاول معرفة المسوغات والدواعي والمقاصد[1]، ومن هنا تعلقت في نظره مقاربة التفسير بالعلوم الطبيعية القائمة على الشرح والبيان/ التفسير، أما مقاربة الفهم فمنهاجية تعلقت بالعلوم الإنسانية؛ لذا وردت عنه عبارة «إننا نفسر الطبيعة، ونفهم الحياة النفسية»، فالتفسير يشتغل بتحديد شروط الظاهرة، أما الفهم فيبحث في دلالة المقاصد.

لكن في المقابل، كان ديلتاي يدرك تمامًا الاختلاف الجوهري الموجود بين العلوم الإنسانية والعلوم الصحيحة، فإذا كان «التفسير» القائم على مادة الشرح والبيان هو غاية العلوم الصحيحة، فإنَّ المدخل الأساسي للعلوم الإنسانية هو «الفهم»؛ فالأول يرنو إلى تفسير العلوم وشرحها، والثاني يتطلع إلى فهم تعبيرات الحياة[2].

حاصل القول، إنَّ الحياة بوصفها تجربة يضع عليها الإنسان جملة إبداعاته، تُعد في نظر ديلتاي المخبر الذي لا بدَّ أن نترجم عليه نظرية الفهم، وعلى هذا الأساس فالتجربة التأويلية في نظر ديلتاي لا تقف عند حد تأويل نص ما، أو تحليل خطاب معين بعيدًا عن ظروف التجربة الإبداعية التي صحبته كما يقول شلايرماخر، ولا باستحضار التجربة الإبداعية/ الحياة بمفهومها البسيط. فالحياة في مشروع ديلتاي هي الفضاء الذي تتحقق فيه التجربة الإنسانية، والأساس الذي يتتابع الفهم من خلاله، بدءًا من تجربة الذات الخاصة إلى تجارب الآخرين اللاحقة: «فما أمثّله أنا في نظري لا يمكن تحقيقه بعيدًا عن تموضعات حياتي الخاصة؛ فمعرفة الذات هي قبل كل شيء تأويل لا يقل صعوبة عن تأويل الآخرين . . . لأنني لا أفهم نفسي إلا عبر العلامات التي أقدمها عن حياتي الخاصة، والتي يرسلها إلي الآخرون»[3].

إذن يرتكز مشروع ديلتاي على مفهوم التجربة الحية، وهنا يتأكد والقول لريكور: «فالتأويل الذي يرتبط وجوده، في نظر ديلتاي، بتلك الوثائق المحددة المقيدة بالكتابة

---

(١) بومدين بوزيد، الفهم والنص، ص٩٧-٩٨. الزواوي بغوره، الفلسفة واللغة، ص١١٢.

(٢) بومدين بوزيد، الفهم والنص، ص٩٣-٩٥. عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمينوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير (دار النهضة العربية، بيروت/لبنان، ط١: ٢٠٠٣م)، ص٨٦.

(٣) Paul Ricur, Du texte à l'action, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p94.

لا يمثل إلا إقليمًا من مجال الفهم الأكثر رحابة، هذا الفهم الذي ينتقل من حياة نفسية إلىٰ حياة نفسية أخرىٰ غريبة»[1]؛ إلا أن ديلتاي لم يبين بوضوح العلاقة بين إشكالية الفهم وإشكالية اللغة؛ فالفهم ليس نشاطًا لغويًا بقدر ما هو تعمق في أغوار الحياة النفسية: «إنَّ إدراك الواقع يمثل بالضرورة اكتشاف الحياة الحميمية التي تختفي وراء المظهر الباطني للمؤلف الخاص ولمجموع المؤلفات، وهذه الحياة تختلف باختلاف مجالات الإنتاج؛ فهي عند الشاعر الملكة الإبداعية، وعند الفيلسوف نظرته الشاملة إلىٰ الإنسان والحياة، وعند الرجل النشيط موقفه العملي تجاه الواقع»[2].

ومع حرص ديلتاي علىٰ ربط صيغة الفهم بالظروف الخارجية والداخلية للمؤلف؛ إلا أنَّ النص/ الخطاب تنتقل عن طريقه المعاني، ففي سياق حديثه عن علاقة الفهم بالتأويل: «يحوم فن الفهم حول تأويل الشهادات الإنسانية التي تم الاحتفاظ بها بواسطة الكتابة»[3].

من خلال هذه المعطيات التي يقدمها مشروع ديلتاي، فإنَّ القيام بعملية التأويل في نظره يعتمد علىٰ المعطيات التاريخية والفلسفية والواقعية، مشفوعة بالنظر إلىٰ أجزاء النص/ الخطاب في كليته، كل ذلك مع البحث في الذات المبدعة للكاتب.

خلاصة نقدية:

قبل أن نتوجه بالنقد إلىٰ الرؤيتين اللتين تقدم بها شلاير ماخر وديلتاي نقدم أهم ما توصلا إليه:

- الاهتمام بقصد المؤلف: أي إنَّ هدف المفسِّر هو الوصول لهذا القصد وتجليته.

- وضع قواعد للفهم: حيث حاولا وضع القواعد والمناهج لعملية الفهم والتفسير التي توصل القارئ إلىٰ المعنىٰ المراد، أو تعصمه عن سوء الفهم، عن طريق التأمل الدقيق في دلالات الألفاظ، وظروف المؤلف الفكرية والثقافية.

- اعترافهما بوجود معنىٰ معين للنص؛ ولهذا سعيا إلىٰ بيان قواعد الفهم، وصرف

(١) Paul Ricur, Le conflit des interpretations, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p9.

(٢) M.Dilthey, Le monde de l'esprit, p1/337.

(٣) Ibid, p1/32.

العملية التأويلية عن سوء الفهم، والتفسيرات المتعددة والمتناقضة.

إنَّ أهم ما لفت إليه مشروع ديلتاي توجهه نحو الفهم، وتعميق المعاني التي أجملها معلمه شلايرماخر؛ خاصة البحث في أعماق التجربة النفسية للمؤلف من أجل البلوغ إلىٰ مقاصده.

لكن مرجعية ديلتاي في الاستناد إلىٰ اللغة وربطها بالفهم لم تكن واضحة، مع أنَّ اللغة ركن ركين في العملية التأويلية، نتفق مع ريكور في قوله: «لم تنفك النظرية المعاصرة تبتعد عن المفهوم الذي لا يزال يتفاعل سيكولوجيًا، والذي وضعه ديلتاي. فهذا الأخير رغم أنَّه ربط بوضوح فكرة النص، الانتقال من الفهم الذاتي الداخلي... إلا أنَّه لم يربط بوضوح إشكالية الفهم بإشكالية اللغة»[1]. لأنَّ إشكالات الفهم هي التي تحيل إلىٰ إشكالات اللغة، فثنائية الفهم/ اللغة لدىٰ ديلتاي لم تكن متلاقية بحيث نستشف منها بعد ذلك آليات تأويلية عميقة.

ثم إنَّ ما قدمه شلايرماخر وديلتاي لم يخرج عن إطار الجانب الفلسفي من النظرية التأويلية، بعيدًا عن الإجرائية التي توصلنا إلىٰ آليات التأويل وقواعد الفهم في دراسة النصوص. فأهم ما توصلا إليه لم يخرج عن إطار المثالية والنسقية التي كانت تسود الفلسفة الحديثة مع ديكارت وكانط وهيغل.

إلا أنَّ التأويلية الحديثة نقلت البحث التأويلي من اللاهوت إلىٰ مختلف النصوص الإبداعية، ثم إنها استطاعت أن تقف علىٰ مكامن المشكل التأويلي في فك رموز العملية التأويلية ولو إجمالًا؛ حيث إنها جعلت محورية التأويل تقوم علىٰ النص ومؤلفه وقواعد الفهم، مع أنَّ ديلتاي لم يركز كثيرًا علىٰ اللغة بوصفها وعاءً للمعاني مثل شلايرماخر؛ إلا أنَّ بحثه في معرفة مقاصد المؤلف والوقوف علىٰ مكامن الإبداع لدىٰ المؤلف ترك أثرًا بليغًا؛ حيث يعتقد بوجود معنىٰ معين ونهائي، واهتمامه بقصد المؤلف. ويعتقد ديلتاي بوجود معنىٰ قطعي وموضوعي للنص، وهو قصد المؤلف وهو معنىٰ مستقل قد تطابقه التفسيرات وقد لا تطابقه؛ لذلك فلقصد المؤلف أهمية كبيرة ولا بدَّ من التعرف علىٰ الطرق الموصلة إليه. ولكن التعرف عليه يستلزم إحياء

---

(١) بول ريكور، فلسفة اللغة، ترجمة: علي مقلد، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد الثامن، خريف ١٩٨٩م، ص٢٨.

تجربة المؤلف وفضائه. وكلما تعرف المفسِّر علىٰ فضائه أمكنه أكثر أن يفهمه وأن يعرف فكره أكثر. ولكنه يعتقد أنَّه ربما كان فهم المفسر للنص أفضل من فهم المؤلف.

من جهة أخرىٰ، فإنَّ تسليم كل من شلاير ماخر وديلتاي بإمكانية أن يكون فهم المفسِّر أفضل من فهم المؤلف هذا ينطبق علىٰ النصوص الأدبية والفكرية المختلفة، ولا ينطبق علىٰ النص الديني؛ فما نسلم به ضرورة أنَّ كل المناهج التأويلية الموظفة عن البحث في مقاصد الشارع في النص الديني ما هي إلا اجتهاد نحو الوصول إلىٰ مراده؛ لهذا كانت الاجتهادات الفقهية والفكرية عن النص الديني أغلبها ظنيًا.

فقد استنهض إشكالات عميقة سيكون البحث فيها حديث التأويلية المعاصرة، لا سيما أمبرتو إيكو وهيرش وغيرهما.

إنَّ تركيز ديلتاي علىٰ مسألة التجربة النفسية المستمدة من الحياة المعيشة لدىٰ المؤلف، هو بداية تأسيس لفكرة نمت وأثمرت توجهًا فكريًا عريضًا مع هيدغر، هذا الأخير الذي لفت انتباه الباحثين خاصة في تاريخ التأويلية وتطورها، وستكون رؤيته هي الحلقة الأولىٰ التي تتألف من خلالها بوادر التأويلية المعاصرة، فمن جاء بعده سوف يؤسس لمرحلة جديدة انتهت إليها البحوث المعاصرة.

ثالثًا: مارتن هيدغر؛ التأويلية الفلسفية وسؤال فهم الوجود:

يعتبر هيدغر مؤسس التأويلية الفلسفية الحديثة في القرن العشرين، وقد أخذت جانبًا فلسفيًا، لكنها طرحت في ما بعد من قبل تلميذه غادمير إلىٰ نظرية علمية في تفسير النص وآليات الفهم والتأويل، ونذكر أهم المعالم التي قام عليها التوجه التأويلي لهيدغر:

- تغيير الهدف من التأويلية/ علم المنهج إلىٰ هدف فلسفي، حيث أكد علىٰ رفعها من علم المنهج إلىٰ سؤال فلسفي؛ فبدلًا من النهوض بالتأويلية نحو آليات فهم النصوص وتفسيرها توجهت التأويلية نحو فهم الفهم أو من وجود الفهم أو فهم الوجود إلىٰ معنىٰ الوجود.

- حيث يعتقد أنَّ الفلسفة انحرفت في مسارها بعد أفلاطون، حيث أهملت البحث

عن معنىٰ الوجود وحقيقته أخذت تبحث عن فهم الوجود[1].

- معنىٰ الوجود ينطلق من خلاله عن طريق فهم الإنسان ووعيه لوجوده نفسه، وهنا يصطلح مفهوم «الدزاين»[2]، وهو المفتاح الوحيد لفهم الوجود، ويعبِّر عن هذا الفهم بالهرمينوطيقا.

- وهنا يستند علىٰ قبلية الفهم والبناء والتركيب الذي يحيط بالوجود الإنساني، وبهذا الفهم التلقائي فإنَّ الإنسان فيما يقول هيدغر يجد في وجوده، أما عن هذا الفهم فهو غير ثابت؛ وإنما يتغير ويتطور حسب الظواهر المستجدة المختلفة، وبذلك تصبح التأويلية في نظر هيدغر وجودية غير ثابتة.

- استقلالية النص والعمل الفني؛ أي إنَّ العمل أو الإنتاج الفني في نظر هيدغر حين يصدر من مبدعه، يأخذ وجودًا مستقلًا، وشخصية ذاتية منفردة عن أي أثر يمكن أن يتركه المؤلف، وهنا إغفال حقيقي لمفهوم المقاصد، فلا قيمة لها في نظر هيدغر؛ فالعمل الفني لا يعبِّر عن مبدعه ولا عن العصر الذي أنتج فيه، فلا مراعاة للمخاطب ولا للمؤلف، وهنا يتوجه النص ليصبح عرضة لكل المفسرين والمؤولين، ونكون مع قراءات جديدة تنأىٰ عن المعنىٰ الحقيقي الذي يتعلق به النص، وهكذا[3].

- عملية الفهم عبارة عن حوار بين النص والمفسر، وإذا أطلَّت علىٰ المفسِّر توقعات حسب ما يراه في لحظة الفهم فإنَّ الفهم يكون بناء علىٰ هذا التوقع، وهنا نكون أمام تشظي القراءة وانشطارها انشطارًا لا متناهيًا[4].

في قراءة نقدية لفكر هيدغر، فإنَّ أهم ما يلفت إليه النظر في تجاوز تأويلية

---

(1) نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص٣١.

(2) «الدزاين» أو «الوجود هناك»، أي الآنية، كلمة ألمانية استخدمها هيدغر للتعبير عن الوجود الإنساني المتجه نحو العالم المعيش، والمندمج فيه، ويعني وظيفية الإنسان وطريقته في الوجود. ينظر: عادل مصطفىٰ، مدخل إلىٰ الهرمينوطيقا، ص١٥٠.

(3) مارتن هيدغر، التقنية -الحقيقة- الوجود، ترجمة: محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط١: ١٩٩٥)، ص٢٤.

(4) مارتن هيدغر، أصل العمل الفني، ترجمة: أبو العيد دودو، (منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١: ٢٠٠١)، ص٩٨.

شلايرماخر وديلتاي، أنَّه لم يعد هناك تساؤل البتة حول سوء الفهم والفهم الصحيح، أي الجنوح نحو الموضوعية والقطعية، والبحث عن المراد؛ بل تغير الحقل المنهجي إلىٰ معرفة الفهم من حيث هو فهم، بعيدًا عن مسلمة الصدق وعدمها، أو حسن الفهم وسقيمه، وهذا التوجه الذي استدعاه هيدغر يُعد لمسة جديدة وقبلة مقصودة لأصحاب التأويلية المعاصرين لا سيما البنيوية/ التفكيكية؛ ونعتقد أنَّ هيدغر قد خرج عن المسار الحقيقي الذي حدده شلاير ماخر للتأويلية وهو البحث عن منهجية الفهم الصحيح وإبعاد المعنىٰ المتهور. بل إنَّه وقع في فخ العدمية التي تؤول بنا إلىٰ لا تناهي الفهم والتأويل، وتشظي القراءات وتعددها، دون مسوغ حقيقي نجعله معيارًا في معرفة المراد من المؤلف أو من النص في حد ذاته.

هذه أهم الرؤىٰ التي بنىٰ عليها هيدغر أساس نظريته التأويلية، وسنرىٰ مدىٰ التأثير الذي اتسم به فكر تلميذه غادمير، في تطوير نظرية هيدغر وتعميقها، وعن طريقها تنطلق التأويلية لتشق طريقها نحو الدراسات المعاصرة إن نقدًا ونقضًا أو موافقة ومسايرة، لما جادت به دراسات غادمير التأويلية.

رابعًا: غادمير، التأويلية الفلسفية واستعادة سؤال الفهم:

يُعد غادمير وريث فكر أستاذه هيدغر، ويرجع إليه الفضل في تفجير المسألة اللغوية التأويلية وبعثها من جديد؛ فهو استوعب فكرة هيدغر التأويلية وتجاوزها، فانطلق نحو بيان فهم الفهم، أي تجديد وإعادة تأويل المعرفة تأويلًا مغايرًا يتجاوز البحث عن معنىٰ الوجود. ويُعد كتابه «**الحقيقة والمنهج**» موضحًا لنظريته، وملخص هذه النظرية أنَّ غادمير: «يبدأ في كتابه الحقيقة والمنهج بطرح تاريخي نقدي للهرمنيوطيقا منذ شلاير ماخر وحتىٰ عصره مرورًا بديلتاي، ويرىٰ أنَّ تركيز شلاير ماخر كان علىٰ وضع القواعد والقوانين التي تعصمنا من سوء الفهم الذي نكون أقرب إلىٰ الوقوع فيه خاصة إذا تباعد النص عنَّا في الزمان، وصارت لغته غامضة بالنسبة إلينا، إنَّ نقطة البدء -فيما يرىٰ غادامر- ليست هي ما يجب أن نفعل أو نتجنب في عملية الفهم؛ بل الأحرىٰ الاهتمام بما يحدث بالفعل في هذه العملية بصرف النظر عما ننوي أو نقصد . . . إنَّ هرمنيوطيقية غادمير لا تسعىٰ -مثل هرمنيوطيقية ديلتاي- للبحث عن منهج للإنسانيات؛ ولكنها محاولة لفهم العلوم الإنسانية علىٰ حقيقتها بصرف النظر عن

المنهج . . . إن عملية الفهم في الإنسانيات وفي العلوم الطبيعية أيضًا، عملية تتجاوز إطار المنهج؛ إذ المنهج لا ينتج في النهاية إلا ما يبحث عنه، أو لا يجيب إلا علىٰ الأسئلة التي يطرحها، إنَّ أي منهج يتضمن إجاباته، ولا يوصلنا إلىٰ شيء جديد، هرمنيوطيقية غادمير إذن تتجاوز إطار المنهج لتحليل عملية الفهم نفسها»[1]. وينطلق هذا الموقف من الأساس الذي اعتمدت عليه نظرية هذين الأخيرين؛ حيث يؤكد غادمير بقوله: «إذا اتخذنا الفهم كموضوع تأمل، فإنَّ الهدف لا يتمثل في إعداد تقنية للفهم علىٰ النحو الذي كانت تسعىٰ إليه الهرمينوطيقا القديمة ذات الطابع الفيلولوجي واللاهوتي»[2].

ومن هنا كان السؤال الذي اتخذته التأويلية عندهما إنما يتمثل في إبراز شروط إمكان الهرمينوطيقا، أي الشروط التي تسمح بحدوث الفهم، فتحول السؤال من ماذا **يجب أن نفعل لكي نفهم؟ إلىٰ سؤال آخر وهو كيف يكون الفهم ممكنًا؟**» وهو سؤال سابق علىٰ كل موقف تتخذه الذاتية في أي مجال يتم فيه استعمال الفهم بما في ذلك الموقف الميثولوجي الخاص بالعلوم القائمة علىٰ الفهم وقواعده ومعاييره»[3].

وهنا نقف علىٰ أهم المعالم التي أضافها غادمير في فهم النص وآليات التأويل:

- استقلالية النص عن المؤلف: أي النص منذ لحظة ولادته يصبح ملكًا للقارئ والمفسِّر ولا علاقة له بمؤلفه؛ بل لا علاقة له حتىٰ بالمخاطبين الذين توجه إليهم المؤلف ابتداءً، وهذا جنوح نحو إبعاد مقاصد المؤلف ونواياه، ولا حاجة إلىٰ معرفة ذلك في العملية التأويلية؛ فيبقىٰ مدار التأويل منوطًا بالمفسِّر وحده يفهمه في إطار مسبقاته وثقافته، وتوقعاته[4]، والمجال الحواري الذي يعيش فيه.

---

(١) نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص٣١.

(٢) جورج غادمير، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة: حسن ناظم، علي حاكم صالح، (دار أويا، ط١: ٢٠٠٧)، ص٢٢.

(٣) المرجع نفسه، ص١٠.

(٤) المرجع السابق، ص٣٨٢-٣٨٣. وسنرىٰ كيف أصَّل غادمير للوعي التاريخي أو ما سماه الإنتاجية التاريخية ومدىٰ احتياجها بعيدًا عن أصحاب القطيعة الإبستمولوجية التي قادها باشلار، وكذلك المتاهة التاريخانية التي أبعدت المعرفة عن سياقها الزماني.

بل أكثر من ذلك، فإنَّ غادمير في كتابه «الحقيقة والمنهج» يعتقد أنَّ المؤلف نفسه هو أحد مفسري النص، وفهمه يُعد إحدىٰ القراءات، ويمكن أن تكون له قراءات أخرىٰ، لا نرجح واحدة علىٰ أخرىٰ.

هذه الرؤية اتخذها في ما بعد كثير من اللسانيين مقدمة لمفهوم «موت المؤلف»، حيث صرح رولان بارث بقوله: «إنَّ المؤلف علىٰ المستوىٰ اللساني ليس أكثر من لحظة كتابته، إنَّ ملفوظ النص لا يعتمد علىٰ شرائط المؤلف الزمانية والمكانية، وليس ثمة زمن سوىٰ زمن القول، وكل نص مكتوب أبدًا هنا والآن»[(١)]. وهنا تنطلق نظرية غادمير نحو البحث في توقعات القارئ الذي يعرف النص أكثر من مؤلفه، وقد لفت دافيد جاسير أنظارنا إلىٰ غرابة هذه المقاربة بقوله: «نجد لدىٰ غادمير شكوكًا عالية ضد أي ادعاء بأننا نعرف عقل القارئ أفضل مما يعرف المؤلف نفسه، يا له من افتراض مسبق كبير»[(٢)].

- عملية الفهم والتأويل حوار بين المفسِّر والنص: ذكرنا بأنَّ توجه غادمير حول التأويلية أثبته بعيدًا عن المنهج، أي لا حاجة لمنهج في عملية الفهم، عكس ما كان يطمح إليه شلاير ماخر وديلتاي؛ ولهذا يتجاوز ثنائية المؤلف/ المفسِّر، لينتقل إلىٰ ثنائية النص/ المفسر، وهنا عملية الفهم تقوم بالحوار المستمر بين النص وقارئه[(٣)]؛ حيث إنَّ المفسِّر يبدأ بالمساءلة والنص يجيب، وتنطلق هذه الأسئلة من الأفق الثقافي للمفسِّر.

- تأثير خلفيات المفسِّر ومعلوماته المسبقة: وفي هذا المقام يلتفت غادمير إلىٰ النشاط التاريخي، أو بتعبير غادمير «الوعي التاريخي»[(٤)]، ويجعله أساسًا في استحضار مؤيدات العملية التأويلية واستمداداتها؛ حيث إنَّ التجربة التاريخية واستحضار المخزون التاريخي جزءٌ ركين في إيجاد الحلقة التي تصلنا بالنص؛

---

(١) عمر أوكان، لذة النص أو مغامرة الكتابة عند بارت، (إفريقيا الشرق، ط: من دون، ١٩٩١)، ص٦١-٦٢.

(٢) دافيد جاسير، مقدمة في الهرمينوطيقا، ترجمة: وجيه قانصو، (منشورات الاختلاف/ الجزائر، ط١: ٢٠٠٧)، ص١٥١.

(٣) جورج غادمير، الحقيقة والمنهج، ص١٠.

(٤) جورج غادمير، تجلي الجميل، ترجمة: سعيد توفيق، (المجلس الأعلىٰ للثقافة، ١٩٩٧)، ص١٤.

فالعملية التأويلية عملية تاريخية، أي إنَّ كل ذات تخضع لمعطياتها وبنائها التاريخي، وقد اصطلح عليها بمفهوم «الإنتاجية التاريخية»[1]، فعملية الوعي التاريخي الفعال تتأثر بهذه المعطيات الذاتية. فعملية التأويل تخضع لتأثير الماضي، والفهم ليس عملية ذاتية مستقلة؛ وإنما هو مزيج من دخول الذات في التراث[2]، حيث يتشاكل الماضي مع الحاضر.

وهنا يعبِّر عن التاريخانية L'historicisme، بأنها نزعة ساذجة، غير علمية البتة؛ حيث إنها تقوم علىٰ القطيعة المعرفية، وسلخ الموروث عن زمانه وكيانه البيئي الذي ولد فيه، بقوله: «تركن غباوة التاريخانية إلىٰ تخميناتها المنهجية، وتنسىٰ نهائيًا التاريخية التي تعد عنصرًا منها»[3]، غير أنَّ مفهوم الوعي التاريخي لا يسلم كما هو؛ بل لا بدَّ أن يحقق، بمعنىٰ يجب مساءلته، وسبر أغوره جذريًا.

وقد استند في ذلك علىٰ مقولة هيدغر في ضرورة استباق الفهم والاعتماد علىٰ الموروث السابق، وبهذا يناهض مقولة عصر التنوير بالقطيعة الإبستمولوجية مع التراث السابق، حيث يؤكد إعادة الاعتبار للأحكام المسبقة وفعالياتها في العملية التأويلية[4].

- ليس للنص تفسير نهائي ثابت: وإنما له تفسيرات متعددة لا نهائية، حيث تقوم هذه الرؤية علىٰ أن كل نص هو قابل للفهم والتأويل، وبناء علىٰ خلفيات كل مفسر ومرجعياته؛ يختلف المعطىٰ التفسيري للنص.

- عدم إمكانية وجود التفسير الموضوعي والحقيقي للنص: فاستحالة ذلك في نظر

---

(١) جورج غادمير، فلسفة التأويل: الأصول-المبادئ-الأهداف، ترجمة: شوقي الزين، (منشورات الاختلاف، الجزائر، ط٢: ٢٠٠٦)، ص٥٩.

(٢) بن حديد عارف، التأويل عند جورج غادمير، رسالة ماجستير، ص٥٨.

(٣) جورج غادمير، فلسفة التأويل: الأصول -المبادئ- الأهداف، ص٥٧. التاريخانية L'historicisme مصطلح يقوم علىٰ تحديد العلة النهائية؛ قوانين خاصة لممارسة الإنسان الهادفة والواعية للوصول إلىٰ تعميمات ومفاهيم تتجاوز المعرفة المباشرة الوصفية التي يقدمها المؤرخ.

(٤) شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات: فصول الفكر الغربي المعاصر، (المركز الثقافي العربي، بيروت/ لبنان، ط١: ٢٠٠٢)، ص٣٩.

غادمير لأنَّ الاختلاف الزماني بين المفسِّر والنص، وتأثير الوعي الفكري والأفق المعرفي للقارئ وخلفياته، كل هذه المعطيات تحول دون الرؤية الموضوعية، فكل تفسير للنص ينبع من ذاتية القارئ ذاته؛ لأنَّ: «التفكير التأويلي علىٰ يقين بأنَّ كل فهم للآخر أو للغيرية ينطوي علىٰ جانب من النقد الذاتي، فالفرد الذي يريد أن يفهم «إرادة الفهم»، لا يدعي الاستحواذ علىٰ وضعية أو مكانة عليا . . . هذا الاختبار في عداد كل فهم، كما أنَّ كل فهم يساهم في تشكيل الوعي بالوظيفة الفعلية للتاريخ»[1].

قد كانت نظرية المعرفة في السابق تنادي باليقين والقطع، وسبل الوصول إليه، وقد كانت كل التساؤلات حول الحقيقة اليقينية، ومع التأويلية الفلسفية لهيدغر وغادمير فَقَد هذا التساؤل شرعيته، ولم تعد التأويلية تطرحه، ومعظم التيارات التأويلية التي جاءت بعد هذين الأخيرين تتمثل في أنَّه من العبث الحديث عن يقينية المعرفة التأويلية، حيث: «لا وجود ليقينية للفهم نستطيع من خلالها القبض علىٰ المعنىٰ أو استعادة المعنىٰ الأول، إن وجد، كما تزعم نظرية المعرفة أو العلوم الصحيحة برؤيتها الدوغمائية الإمبريقية»[2].

وكل هذه التفسيرات التي تنتج عن عملية التأويل والفهم في نظر غادمير مشروعة وعلىٰ حق؛ لأنَّ كل فهم هو في اعتقاده يمثل الحقيقة.

خلاصة نقدية:

إنَّ أهم ما جادت به التأويلية عند غادمير وهيدغر، أنها حولت مسار البحث التأويلي من منهجية الفهم وقواعده كما أسَّس لها شلاير ماخر وديلتاي إلىٰ الجنوح بها نحو البحث عن التأويلية الفلسفية؛ فمسار التأويلية تغير تمامًا، ولهذا تغير الحقل المعرفي من خلاله، حيث نفىٰ غادمير تمامًا مسألة المنهج في التأويل، وآليات القراءة.

ولذلك نجدهما يتحدثان عن موت المؤلف، ولا معنىٰ لمقاصد المؤلف، وعدم وجود تفسير نهائي، وتشظي التفاسير والتأويلات، إلىٰ غير ذلك من النتائج التي ترتبت عن تغيير الحقل المعرفي الذي شغلت من أجله التأويلية. فقد غيبوا مفهوم المعيارية

---

(١) جورج غادمير، فلسفة التأويل، ص٩٧.

(٢) عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، ص١٥٤.

الذي يعبِّر عن المعنىٰ من حيث حقيقته وعدمه؛ لهذا كانت التأويلية عندهما تحمل شعار النظرية النسبية وتدافع عنها بامتياز.

ولهذا وجدنا في ما بعد من ينقض هذه النظرية التأويلية ليعيد البحث المعرفي للتأويلية نحو منهجية التفسير وقواعد الفهم كما كانت قبل التأويلية الفلسفية. ومن هؤلاء: بول ريكور، وأمبرتو إيكو، وهيرش. . .إلخ، حيث أرجعوا للتأويلية مكانتها في حقلها المعرفي الذي يقوم علىٰ القواعد والقوانين التي تعصم من سوء الفهم.

وسنترك الحديث مفتوحًا حول نقض كثير من هذه النتائج التي آلت إليها التأويلية الفلسفية التي أصبحت معينًا نحو الفوضىٰ والتشظي، للمدارس الآتية التي قامت علىٰ المراجعة المعرفية، وإحياء المسار التأويلي ووظيفته، ورده إلىٰ مساره الحقيقي.

ومع ذلك، فإنَّ كثيرًا من المذاهب التأويلية نحت هذا النحو التأويلي، وجعلته أرضًا خصبة في عرض نظرياتها، أخص بالذكر البنيوية والتفكيكية؛ حيث استفادت هذه النظريات من أهم ما جادت به التأويلية الفلسفية، لتزيد عمقًا سحيقًا نحو العدمية والتشظي والمتاهة الهرمسية العارية عن كل دليل، والمتجاهلة للطبيعة اللغوية التي يقتضيها الفهم في تأويل النصوص وقراءتها.

إذن فنحن أمام تيارين تأويليين؛ تيار قام باسترجاع الإشكالات والمعطيات التي طرحها أصحاب التأويلية الرومانسية، وواصل البحث عن مناهج التأويل وقواعد الفهم، وتيار غيَّر مسار التأويلية نحو البحث عن كينونة الفهم فترتب عن ذلك أن قام بنقض العرىٰ التي تقوم عليها النصوص في طبيعتها ومقتضياتها، فابتدأ عند ما انتهىٰ عنده غادمير. وهذا ما سنرصده ونقوم علىٰ تحليله في المطلب الثالث: التأويلية المعاصرة وحدود التأويل.

المطلب الثالث

الهرمينوطيقا/ التأويلية المعاصرة وحدود التأويل

لقد نتج عن المخاضات التي مرت بها التأويلية عبر المسار الرومانسي في العصر الحديث، ثم المسار الفلسفي مع هيدغر وغادمير عدة إشكالات نقلت البحث التأويلي من الاعتباطية إلىٰ القصدية؛ فكانت أولوية الفهم مرتبطة بمقاصد المؤلف النفسية، وتجربته الإبداعية، وهنا تطور الدرس التأويلي بناء علىٰ هذه المعطيات، فأصبح يشكل رؤية جديدة مهدت للتأويلية المعاصرة تأسيسًا ومنهجًا.

ثم أخذت مسارًا مختلفًا عن هذه الرؤية؛ حيث حلَّت التأويلية الفلسفية محل الرومانسية، فغيرت مجال الاهتمام من البحث في قواعد التفسير وآليات التأويل، إلىٰ كينونة الفهم فانحرف البحث التأويلي ليقدم للساحة التأويلية نظريات عدمية بعيدة عن مقتضيات الخطاب وطبيعة النصوص. فكان هذا الانحراف سليل كثير من النظريات التي ابتدأت وانطلقت مما انتهت إليه التأويلية الفلسفية.

وفي المقابل، ظهرت نظريات قامت بالمراجعة الجذرية لما جادت به التأويلية الفلسفية؛ فنقضت كثيرًا من مفاهيمها، لتبني علىٰ هذه النقود منهجًا إجرائيًا في عملية الفهم وقواعد التأويل.

وتعتبر هذه المرحلة من أكثر المراحل خصوبةً وثراءً معرفيًا ومفاهيميًا، وقد تعددت المذاهب التأويلية مع هذه المرحلة وتباينت إلىٰ حدٍ يصعب حصره؛ لذا فإننا نركز الحديث في أهم المحطات النظرية التي جاءت بها النظرية التأويلية في الفكر الغربي المعاصر.

يتمثل هذا المنحىٰ التأويلي أساسًا في ردة الفعل التي نتجت عن مرحلة التأسيس الفلسفي؛ فكل من جاء في هذه المرحلة، أي التأويلية، إما أنَّه موافق ومعمق لفكرة

غادمير وهيدغر وغيرهما، وإما أنَّه وقف موقفًا مضادًا فنادىٰ بمراجعة جذرية لأبجديات التأويلية التي غُيرت عن مسارها.

لكن علىٰ اختلاف هذه الرؤىٰ والمواقف التأويلية، فإنَّ مرجعها لا يخرج عن مرتكزات ثلاثة متعلقة بالدلالة وانفتاحها، أي لا تناهي التأويل، وتعدد القراءة، ثم آليات القراءة ومناهج التلقي، إضافة إلىٰ أطروحة المقصدية التي جاءت ردة فعلٍ علىٰ مفهوم انفتاح الدلالة ولا تناهي التأويل. لتعود إلىٰ أبجديات التأويل المتناهي وحدود الدلالة.

إنَّ هذه المرحلة تتميز بكثرة وجهات النظر وهي كما قلنا تتخذ منعرجين؛ إما موافقة أو مخالفة للمنجز السابق في التأويلية علىٰ يد مؤسسيها؛ لذا سيكون صنيعنا في هذه المرحلة أخذ أهم المرتكزات الأساسية التي تشكل مفاصل التأويلية المعاصرة، وتوجيه النظر نحو الرؤىٰ النقدية المتعددة. نعالجها في العناصر الثلاثة الأساسية الآنفة الذكر، وهي كالآتي:

الفرع الأول: انفتاح الدلالة وتشظي التأويل.

الفرع الثاني: حدود التأويل وتأسيس المقصدية.

الفرع الثالث: آليات القراءة وأطروحة التلقي.

الفرع الأول

انفتاح الدلالة وتشظي التأويل

يشكل هذا المرتكز محورًا أساسيًا في التأويلية المعاصرة، حيث إنها لا تخرج عن المفاهيم التي أسسها هيدغر وغادمير، لكن بلغة لسانية ودلالية مغايرة؛ حيث إنها تستلهم معطياتها من ذلك المعين التاريخي.

وحديثنا عن الدلالة ومقتضياتها في التأويل، يرتكز أساسًا على مختلف النظريات والأطروحات التي استطاعت أن تفك النص وتحل شفرته عن طريق الدلالة، ولعل اللسانيات البنيوية، واللسانيات الثقافية، والسيمولوجيا، والشكلانية، ونظرية النص، سوسيولوجيا النص، التفكيك . . . إلخ، تعتبر أهم الرؤى النقدية في قراءة استراتيجية التأويل وتفكيك البنى الداخلية المكونة له.

أولًا: انفتاح الدلالة:

إنَّ النصوص مرتبطة باللغة، واللغة لم تعد مجرد وعاء للفكر فقط؛ بل إنها جهاز مفهومي يحيل على الواقع، ويرتبط به ارتباطًا مباشرًا من خلال وسيط لساني تصوري. وهو حصيلة العلاقة بين الدال والمدلول[1].

ما يشار إليه في حديث الدال والمدلول، نجد أنَّ اللسانيات البنيوية، قد عزلت مفهوم الدال والمدلول عن الواقع الخارجي، وأقامت أساليب الفهم والتأويل على أساس محايث، بمعنى أنَّ الدال والمدلول يمثلان المعنى الداخلي للنص دون الوقوف على الدلالة بحمولتها الخارجية التي تعبِّر عنها؛ ولهذا «عندما يرجع سوسير الرابط

---

(١) محمد بوعزة، استراتيجية التأويل؛ من النصية إلى التفكيكية، (منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١: ٢٠١١م)، ص١٤.

الداخلي بين الدال والمدلول إلىٰ الدليل نفسه، ويعتبره اعتباطيًا في جوهره، فإنَّه يقصي من ميدان السيميولوجيا دراسة هذا الرابط نفسه، بمعنىٰ دراسة العلاقات بين اللغة وما تتحدث عنه»[1].

إنَّ هذا التوجه البنيوي لدىٰ رواد التأويلية البنيوية، في حصر مفهوم الدلالة علىٰ ثنائية الدال والمدلول، في قالب لغوي داخلي مغلق ومنعزل عن الواقع الخارجي الذي تعبِّر عنه الدلالة نفسها، عرَّضهم لكثير من الانتقادات الجوهرية في سياق الدلالة الحقيقي.

ولهذا لمح باختين في قراءة نقدية عميقة إلىٰ الشرخ الذي أقامته التأويلية البنيوية بعزلها عن الواقع الخارجي، حيث إنها تنحو نحو التجريد الذي يسلب الدلالة شرارة فسحتها وانفتاحها؛ لأنَّ «فكرة لسان عرفي واعتباطي. . . لا يعكس الدليل بالواقع، أو علاقته بالفرد الذي يولده، ولكنه يعكس علاقة الدليل بالدليل داخل نظام مغلق»[2]. وعلىٰ هذا الأساس انطلق باختين إلىٰ توجيه الدلالة نحو المعطيات الخارجية التي تشكل أساسًا في العملية التأويلية، حيث إنَّ: «الدليل ظاهرة تنتمي للعالم الخارجي، وفي العالم الخارجي يتجلىٰ الدليل بنفسه، وبكل ما يحدثه من تأثيرات»[3].

إنَّ المعطىٰ الخارجي للنص في توضيح معنىٰ الدلالة لا يقف عند حد تعبير الواقع كما هو، بل قد يكون أحيانًا معاكسًا له، أو مشوهًا لحقيقته؛ فالمعطىٰ الخارجي للدلالة يقفنا علىٰ معانٍ مختلفة، ووجهات نظر متعددة عند ربط الدال بالمدلول، وإلحاق الواقع الخارجي بهما؛ حيث «لا يوجد الدليل كجزء من الواقع، بل إنَّه يعكس فيه، ويحرف جزءًا آخر. قد يشوه الواقع أو يخلص إليه، أو قد يدركه أيضًا من وجهة نظر خاصة . . . إلخ»[4].

---

(١) Marcelo Dascal, La Sémiologie de Leibniz, op. cit, p25.

(٢) ميخائيل باختين، الماركسية وفلسفة اللغة، ترجمة: محمد البكري ويمنىٰ العيد، (دار توبقال للنشر، ط١: ١٩٨٦م)، ص٧٨.

(٣) المرجع نفسه، ص١٩.

(٤) المرجع السابق، ص١٩.

وهنا تظهر أهمية السياق الاجتماعي وحضوره في استنطاق الدلالة، استطاع باختين أن يقدم مشروع التأويل المزدوج، أي حضور الدلالة اللفظية التي تعبِّر عن الدال والمدلول لغويًا، وبين الدلالة السياقية أو الاجتماعية الخارجية.

ولا يمكن أن نكون بصدد أي عملية تأويلية ما لم نستصحب النص بوصفه وعاءً لغويًا للمعنىٰ إضافة إلىٰ المعطىٰ الاجتماعي الذي يقدمه، وهنا توجهت البحوث والنظريات إلىٰ تجاوز التأويلية البنيوية التي تعزل النص عن واقعه، وفضائه الاجتماعي. وأصبحت البحوث تتحدث عن مسمىٰ انفتاح الدلالة والانتقال من الدلالة المحايثة المغلقة إلىٰ فضاء التوسع الدلالي.

اعتمدت نظرية النص ومفاهيم التفكيك، وسوسيولوجيا النص علىٰ الحديث عن مفهوم الانفتاح الدلالي، بما أنَّ العملية التأويلية أعطت لمختلف الروافد اللغوية والفكرية الخارجية بعدًا عميقًا في تشكل التأويل، وقد قام هذا الانتقال التأويلي علىٰ أساس مفهوم الاختلاف وتعدد المعنىٰ وتوافره.

لأنَّ النص هو شبكة من العلاقات الداخلية والخارجية المختلفة، والإحالات والمرجعيات المتعددة، «هذا هو شأن النص؛ إنَّه لا يمكن أن يكون هو ذاته إلا في اختلافه، وإن قراءته لا تتم إلا مرة واحدة، وبالرغم من ذلك فهو نسيج من الاقتباسات والإحالات والأصداء»[١].

ومن هذا الأساس اتجهت الدراسات نحو المقاربة الجديدة، في معالجة النصوص ليست بوصفها بنية مغلقة معزولة؛ وإنما في إطار السياق الاجتماعي للنص، يضيف بارت في منهجه التأويلي قائلًا: «يسعىٰ التحليل النصي إلىٰ رؤية النص في اختلافه؛ لأنَّ هذا الاختلاف منسوج في ألسن معروفة؛ ينظر التحليل النصي إلىٰ النص علىٰ أنَّه نتاج شبكة مفتوحة، هي لا نهائية اللغة نفسها المبنينة دون حدود»[٢].

إنَّ هذه المعاني التي أسَّس لها بارت استثمرها في ما بعد دريدا، انطلاقًا من ثنائية الاتجاه الداخلي/ الاتجاه الخارجي، الظاهر/ الباطن، حيث إنهما رافدان أساسيان

---

(١) رولان بارت، درس السيميولوجيا، ترجمة: عبدالسلام بنعبد العالي، (الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، ط٣: ١٩٩٣م)، ص٦٣.

(٢) Roland Barthes, l'aventure Sémiologique, paris, Editions du Seuil, p315.

في التأويل، ترتكز هذه الثنائية علىٰ مفهوم انفتاح الدلالة وتعدد المعنىٰ واختلافه، والاتجاه الخارجي هو الأساس الذي يعطي للتأويل قيمته؛ لأنَّه يقفنا علىٰ مفاصل النص الجوهرية، ولأنَّه يشكل نسيج النص الذي يتكون منه؛ «فالخارج عرضة باستمرار لأن يصبح موضوعًا داخل تقاطب الذات/ الموضوع، أو ليصبح الواقع الآمن خارج النص، وهناك بعض الأحيان يكون الداخل مزعجًا بقدر ما يكون الخارج مهدئًا»[١].

ومع إلغاء التأويل المحايث الذي يقف عند النص ولا يتجاوزه، تقوم نظريات النص واستراتيجية التفكيك، إلىٰ استحضار المرجع والسياق؛ لأنَّ النص استراتيجية معقدة من العلاقات والمرجعيات والإحالات لا يمكن اختزالها في مقام تأويلي مبتسر، حيث يعتقد دريدا «أنَّ من غير الممكن الانحباس داخل النص الأدبي، وإنَّ المحايثة . . . تقوم في نظري علىٰ الاحتماء داخل الحدود المقامة تاريخيًا، والتي تفترض مجموعًا كاملًا من العقود التاريخية بتأطير النص وتحديد وحدته، ومتنه، وضماناته القانونية، وما إلىٰ ذلك من تحديدات اجتماعية. يجب بالطبع في صورة مؤقتة علىٰ الأقل أن نتحرك داخل هذه الحدود، لدفع القراءة المحايثة إلىٰ أبعد ما يمكن، ولكنها لا تستطيع في رأيي أن تكون جذرية تمامًا. هذا شيء نابع من بنية النص نفسه . . . وأعتقد أنَّه سواء في القراءة الباطنة أم في القراءة التفسيرية للنص عبر مسيرة الكاتب، أو تاريخ الحقبة يظل شيء ما ناقصًا دائمًا»[٢].

تحضر مفاهيم التأويل الخارجي الذي يقوم علىٰ منهاجية النظر في المرجع الخارجي للنص، إضافة إلىٰ السياق، حيث يُعد هذا الأخير نتاج التفاعل بين استراتيجية النص والقارئ علىٰ حد سواء، «وأي مقاربة دينامية تتوخىٰ فهم النص في تعدديته المعقدة، بالتركيز علىٰ بنياته الداخلية، فإنها لا تكتشف فعالية هذه البنيات، إلا إذا نظرت إلىٰ النص من وجهة نظر تفاعلية، تظهر العلاقات المعقدة بين النص وسياقه السوسيو ثقافي - تاريخي»[٣].

---

(١) جاك دريدا، مواقع، ترجمة: فريد الزاهي، (الدار البيضاء، دار توبقال، ط١: ١٩٩٢م)، ص٦٥.

(٢) جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة: كاظم جهاد، (الدار البيضاء، دار توبقال، ط١: ١٩٨٨م)، ص١٣٣.

(٣) محمد بوعزة، استراتيجية التأويل من النصية إلىٰ التفكيكية، ص٣٢-٣٣.

لقد أدىٰ هذا الانقلاب الذي أحدثته نظريات التأويل الجديدة -علىٰ التأويلي البنيوي الداخلي-، إلىٰ تغير كثير من الآليات والوسائل التي ترتكز عليها العملية التأويلية؛ حيث أصبح النظر التفسيري والبحث عن المعاني متوجهًا نحو جملة من التحولات الأساسية التالية:

١- **التحول من البنية إلىٰ البنينة:** لا يقف نظر المؤول في توجهه إلىٰ استجلاء بنية structure أحادية للنص مجردة عن طريق نحوه اللغوي المعزول؛ وإنما يتجاوز إلىٰ إنتاج بنينة للنص structuration، تنظر في تعدده عن طريق استصحاب معاني التعدد والاختلاف عن طريق السياق، حيث «استبدلت الصورة السكونية المغلقة عن النص الأدبي التي ترافق مفهوم البنية بصورة ديناميكية مفتوحة معبر عنها بمفاهيم مثل الحركة والممارسة»[(١)].

٢- **التحول من الدلالة إلىٰ الدلالية:** لم يعد ينظر إلىٰ الدلالة Signification كمعنىٰ تأويلي قار ومعزول، أي كامن في بنية النص؛ ولكنها أنساق دلالية متعددة ترمز إلىٰ مختلف الإحالات والارتباطات المتعلقة بها، «نعني بالدلالية Signifiance هذا العمل من التمييز والتنضيد والمواجهة الذي يمارس في اللغة، ويطرح علىٰ خط الذات المتكلمة سلسلة دالة تواصلية، ومبنينة نحويًا. وسيكون علىٰ الدلائلية Sémanalyse التي تدرس في النص الدلالية وأنماطها، أن تخترق الدال ومعه الذات والدليل، والتنظيم النحوي للخطاب؛ للوصول إلىٰ هذه المنطقة التي تتجمع فيها بذور هذا الشيء الذي يمارس الدلالة في حضور اللسان»[(٢)].

٣- **التحول من النصية إلىٰ عبر النصية:** بعد الانتهاء من عهد الرضوخ للنص دون تجاوزه، والبحث في فراغاته، أصبح التوجه نحو النص في داخله وخارجه، أي عبر النص، حيث إنَّ كل نسق نصي يحيل بدلالاته إلىٰ أنساق أخرىٰ تستلهم عبر النص وداخله[(٣)].

---

(١) آن جفرسون وديفيد روبي، النظرية الأدبية الحديثة، ترجمة: سمير مسعود، (دمشق، منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٢م)، ص١٨٨.

(٢) Julia Kristeva, Semiotiké, Recherghe Pour une Sémanalyse, paris, Editions du Seuil, 1996, p11.

(٣) استراتيجية التأويل من النصية إلىٰ التفكيكية، ص٣٤.

٤- التحول من النص إلىٰ التناص: إنَّ التناص هو الآلية التي تعبِّر عن توسيع دائرة الدلالة إلىٰ مختلف المعاني، والصيغ الدلالية، وبهذا التحول فإنَّ العملية التأويلية أصبحت تنحو نحو مسلك التناصية الذي يُعد رافدًا من روافد البحث عن مكنونات النص، عن طريق البحث في الروابط اللغوية والعلاقات الخارجية من مرجع وسياق . . . إلخ، والتناص هو صنعة تأويلية أحدثت انقلابًا ضليعًا في تخوم البنيوية التي عزلت النص عن كيانه.

وسنقف عند هذه البنىٰ في أثناء البحث عن استراتيجية التأويل التي انتهجتها معظم المدارس التأويلية المعاصرة، لا سيما التي أحدثت انقلابًا علىٰ الموروث التأويلي البنيوي.

تتحدد مستويات التأويل من خلال التعددية التي رأتها التأويلية المعاصرة قمينة بكينونة النص وحمولته اللغوية/ الداخلية، والاجتماعية/ الخارجية.

هناك إشكالات لا تكاد تنتهي، ونحن نقلب النظر في أطروحة نظريات التأويل الجديدة؛ فهل يمكن حصر مدلولات التأويل؟ هل يمكن أن نقف علىٰ مدلول نهائي للنص؟ ثم ماذا تعني تعددية المعاني وانفتاح الدلالة؟ أليس هذا نفيًا للحقيقة، التي يتحقق بها المعنىٰ المراد؟ هذه وغيرها تساؤلات تجعلنا نتعمق في مدلول تعددية التأويل وانفتاح الدلالة مقصودًا ورؤية.

يمكن منطقيًا أن نتصور نتائج العملية التأويلية إلىٰ ثلاثة أنماط لا يخرج عنها التأويل، مهما وظفنا من المناهج اللسانية والمنطقية وغيرها[1]:

١- التأويل المطابق. ٢- التأويل المتناهي. ٣- التأويل اللامتناهي.

التأويل المطابق: يتوخىٰ الكشف عن الدلالة التي أرادها المؤلف، وبذلك يطابق بين مقاصد الكاتب، وقصدية النص.

التأويل المتناهي: يأتي هذا التأويل في سياق تعددية المعاني، لكنها تخلص في الأخير إلىٰ معنىٰ واحد محتمل، أي إنَّ هذه التعددية الدلالية تقوم علىٰ إرغامات منطقية ولغوية وثقافية، لكن رغم تعدد المعين الذي يعتمد عليه المفسر في أثناء

(١) المرجع نفسه، ص٥٧.

ممارسة التأويل؛ إلا أنَّه في الأخير هناك معانٍ يركن عندها التأويل، ولا يزيد عليها. أي إنَّ إنتاج المعنىٰ محدود، رغم تعدد النظر واختلافه، هؤلاء يستندون إلىٰ قواعد التأويل التي يخلصون من خلالها الوصول إلىٰ مراد المؤلف.

التأويل اللامتناهي: ينطلق من مسلمة مفادها أنَّ بنية النص الدلالية غير منتهية في إنتاج المعاني والدلالات؛ فالتعددية لا محدودة، بل إنها رهان مفتوح لا يعرف انتهاء، فالنص ولَّاد للمعاني، ولا ينتهي عند قراءة واحدة أو محدودة، حيث إنَّه لا توجد أية حدود وقوانين تضبط العملية التأويلية، كل ما هنالك أنَّ القارئ يتصرف في النص بكل حرية، ورغبته في ابتكار الدلالات وإنتاجها، هي وحدها التي تسيطر علىٰ منهاجية قراءة النص «تنفي هذه اللانهائية كل استراتيجية لسانية وسيميائية لبناء موضوع التأويل، من شأنها أن تفرض حدودًا وقيودًا علىٰ لعبة التأويل»[1].

ولعل ميشيل فوكو من أكثر المفكرين تنظيرًا لمفهوم التأويل اللانهائي، ومناصرته؛ لأنَّه يعتقد أنَّ العملية التأويلية قائمة علىٰ أساس إنتاج المعنىٰ، وليس الوصول إلىٰ المراد/ الحقيقة، أي إنَّ مقاصد المؤلف، وقصدية النص لا قيمة لها في أثناء العملية التأويلية التي يراد منها إنتاج الدلالات والمعاني فحسب، «فمقابل زمن العلامات الذي هو زمن الأجل المحدود، ومقابل زمن الجدل الذي هو بالرغم من كل شيء زمن خطي؛ لدينا زمن التأويل الذي هو زمن دائري. فهذا الزمن مرغم علىٰ أن يمر من الموقع الذي مرَّ به من قبل. الأمر الذي ينتج عنه أنَّ الخطر الوحيد الذي يتهدد التأويل هو أن نؤمن بوجود علامات تتمتع بوجود أصلي، أولي، حقيقي، كما لو كانت آثارًا بارزة واضحة منسقة. وعلىٰ العكس من ذلك، فإنَّ ما يضمن حياة التأويل هو ألا نؤمن إلا بوجود تأويلات»[2].

سنبيِّن في هذا الفرع حقيقة التأويل اللامتناهي لكونه هو الشرارة التي انطلقت منها الدراسات التأويلية المعاصرة، وفي الفرع الثالث نعرض إلىٰ التأويل المتناهي الذي

---

(١) إستراتيجية التأويل من النصية إلىٰ التفكيكية، ص٥٨.

(٢) ميشيل فوكو، خصائص التأويل المعاصر، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، (مجلة فكر ونقد، العدد ١٦، ١٩٩٩)، ص١٣٨.

هو استراتيجية تبناها كثير من الذين أحدثوا انقلابًا علىٰ نظريات النص والقراءة المعاصرة، ويأتي علىٰ رأس هؤلاء هيرش، وإمبرتو إيكو. . .إلخ.

ثانيًا: التأويل اللامتناهي:

لا شك أنَّ دريدا يعتبر أبرز من أسس للتأويل اللامتناهي، حيث إنَّ التأويل اللامتناهي بوصفه استراتيجية في البحث عن المعاني، وإنتاج الدلالات لا يبحث عن الانسجام، ولا عن مقاصد المؤلف، ولا عن مقصدية النص في حد ذاته، بل يقوم علىٰ أساس الاختلاف والمغايرة Différance، ولا يهمه من العملية التأويلية سوىٰ إنتاج الدلالات غير المتناهية، ولا يعترف بأي منطق ومنهج ولا أساس استراتيجي؛ لذا نعته أحدهم بقوله: «تيه فعَّال ومنهجي»[1]. يقوم التأويل اللامتناهي علىٰ مرتكزات ثلاثة، تعد هي الروح الذي يسري في وجدان العملية التأويلية؛ فعن طريق هذه المرتكزات تتحدد عملية التأويل اللامتناهي؛ لأنَّ تصور هذا التأويل لا يكون إلا خلف مؤشرات تحكي الميزات نفسها التي توفر للمؤول فسحة يستطيع من خلالها إنتاج الدلالة علىٰ وفق ما يريد.

١- تشظي النص: ويقوم هذا الوصف علىٰ حقيقة تشتت النص، أي إنَّ النص لا يملك وجودًا ذاتيًا؛ لأنَّه عديم القصدية، ولأنَّ سلسلة الإحالات التي يدل عليها تجعله فوق التصور اللفظي، طبيعة النص قائمة علىٰ الانشطار والتفكيك، متعالية عن محل التلفظ، حيث «يكون من الضروري إذن، وفي فضاء من هذا القبيل، ألا يكون للكتابة حرفيًا أي معنىٰ خصوصًا إذا كانت محمولة علىٰ هدي ذاك السؤال. إنها فقط تحاول مع نفسها، تمتد وتحاول أن تقف علىٰ نقطة انهيار القصدية. وأن نغامر في عدم إرادة قول أي شيء معناه الدخول في اللعبة؛ أي أولًا في لعبة المغايرة التي تقوم علىٰ كون أي كلمة أو مفهوم أو ملفوظ معقول، سيكون عاجزًا عن تلخيص الحركة الفضائية النصية للاختلافات انطلاقًا من الحضور اللاهوتي لمركز ما»[2].

---

(١) فرناند هالين وفرانك شويرويجن، من الهرمينوطيقا إلىٰ التفكيكية، ترجمة: عبد الرحمن بوعلي، (دار الجسور، وجدة، ط١: ٩٥)، ص٥١.

(٢) جاك دريدا، مواقع، ص١٩-٢٠.

يتمثل مدلول النص عند دريدا في كونه مصدر الإمدادات التأويلية، وإنتاج المعنىٰ، أما قيمة النص الداخلية والذاتية فلا وجود لها أبدًا، وأهم رافد يكون النص هو القصدية، حيث يقوم التفكيك عند دريدا علىٰ انهيار أي قصدية تشكل ذاتية وحضورًا بنيويًا للنص.

وفي مقابل ذلك، فإنَّ انشطار النص وتشتته هو الذي يعطي لثنائية الدال والمدلول هامشًا واسعًا من الدلالات والمعاني؛ حيث إنَّ النص لا يحوي ثنائية واحدة متشكلة من الدال والمدلول؛ بل إنَّه فسيفساء من الدوال كلها تقتضي حدًّا غير نهائي من المدلولات.

لقد أراد دريدا من الدال أن يكون بنية مناقضة لذاتها تقوم علىٰ أساس الاختلاف، وهنا تنطلق تفكيكية دريدا في اتجاهين اثنين[١]:

- إنَّه يقوم علىٰ اختلاف الدوال، وينتج عنه اختلاف المدلول، وتقديم لغة الكتابة علىٰ لغة الحديث.

- يتخذ الاختلاف أساسًا في كل عملية تأويلية، ومفهوم المغايرة والاختلاف هو الرافد الأساسي للوصول إلىٰ أفق غير متناهٍ من التأويل.

ويقتضي تشظي النص غياب مقاصده، وموت مؤلفه، وهذا ما نصَّ عليه رولان بارت، حيث يعتقد أنَّ النص عبارة عن نسيج من الأصوات تنخرط في لعبة من العلاقات التناصية المختلفة، الشيء الذي يجعل النص يكف عن ارتباطه بذات المؤلف، والحصيلة أنَّ مناداة بارت بهذه المقولة مهَّدت له الطريق لموت المؤلف «مادام النص هو مجموعة من النصوص المتداخلة، يتحول عبرها المؤلف إلىٰ مجرد ناسخ ليس إلا»[٢]، فليست النصوص التي يبدعها المؤلف سوىٰ كتابة لأفكار ثاوية في وجدان المؤلف «ليست الكتابة رسالة يؤديها الكاتب، وتحمل معنىٰ محددًا وأحاديًا؛ وإنما هي مجال متعدد الأبعاد، فالنص نسيج من الاقتباسات القادمة من مراكز ثقافية مختلفة»[٣].

---

(١) كريستوفر نورس، التفكيكية النظرية والتطبيق، ترجمة: رعد عبد الجليل جواد، (دار الحوار للنشر والتوزيع، ط١: ٢٠٠٨)، ص٣٨.

(٢) R. Bartes.Le Bruissemsnt De La Langue. Ed Seuil. p:67

(٣) R. Bartes.Le Bruissemsnt De La Langue. Ed Seuil. p:67.

وتتلخص مقولة بارت في تفجير النص وعزله عن مؤلفه تمامًا، عن غياب أي معنىٰ من معاني المقصدية والمراد الذي أراده الكاتب؛ «فهو من ناحية يسمح بإدراك النص في تناصه، ومن جهة ثانية يبتعد بالنقد عن النظر في الصدق والكذب، والتنقيب عن أسراره ليجعله مدركًا في لعبة أدلته، ومن جهة ثالثة - وهي الأهم - يفسح المجال لتموضع القارئ؛ إذ إنَّ مولد القارئ يجب أن يؤدي ثمنه بموت المؤلف»[1].

٢- **لعبة المرجعيات اللامتناهية**: تغييب الدال والمدلول، وذلك عند إحالة دال إلىٰ دال آخر، مع تغييب متعمد للمدلول؛ حيث إنَّ النص كأي دليل Signe، لا ينتج نفسه إلا من خلال اللعبة التكرارية للمرجعيات والإحالات، فهو نسيج غير متناهٍ من الأنساق المختلفة[2].

وتقوم المرجعيات اللامتناهية علىٰ أساس نقد التمركز، الذي يحيل إلىٰ السكون والأصل والثبات، حيث تقدم نظرية اللعب عند دريدا تفسيرات متعددة، وتمنح احتمالات مستفيضة.

يستلهم دريدا مفهوم «السيموزيس اللامتناهي» من نظرية بورس، وهو يعني أنَّ الدليل هو ما يحدد شيئًا آخر، وليس الشيء ذاته، أو أن يتحول الدليل إلىٰ دليل آخر في سيرورة غير متناهية. حيث ينص علىٰ أنَّه «لا يوجد مدلول واحد ينجو من لعبة الإحالة، حتىٰ لو استرد نفسه. إنَّ وجود الكتابة هو وجود اللعب»[3].

٣- **الأساس الهرمسي في التأويل اللامتناهي**: يمكن القول بعد هذه الفسحة التحليلية للتأويل اللانهائي لدريدا، إنَّ قيام آليات التفكيك علىٰ هذه المتاهات، إنما هو متعلق أساسًا بالمتاهة الهرمسية التي أشرنا إليها من قبل في التأريخ للتأويلية الغربية؛ لأنَّ المتاهة الهرمسية تقوم علىٰ العدمية التي لا تقيم للمعنىٰ أي وجود، لا يمكن أن تكون هرمسية دريدا إلا ضربًا من الجنون، والتشظي والانقراض، فعندما تغيب حقائق المعاني، ويصبح كل شيء قابلًا للنقض والتشظي، فإنَّ هذه المعطيات

---

(١) عمر أوكان، لذة النص أو مغامرة الكتابة عند بارت، (إفريقيا الشرق، ط: من دون، ١٩٩١)، ص٦١-٦٢.

(٢) جاك دريدا، مواقع، ص٢٨.

(٣) Jacque Derrida، Of Grammatology, tr Gayatri chakravorty spivak, University press, 1976, p:7.

الفكرية لم تلبث أن جوبهت بأقسىٰ أنواع الرد والنقض من طرف رواد القصدية وحدود التأويل.

وفي هذا المقام نلخص مع أمبرتو إيكو أهم المرتكزات التي تقوم عليها التأويلية المعاصرة، ورأىٰ بأنها استمداد هرمسي بامتياز، وأهمها[1]:

- أنَّ النص كونٌ مفتوح، يمكن للمؤول أن يكتشف داخله لا نهائية الترابطات.

- اللغة عاجزة عن التعبير عن معنىٰ وحيد، معطىٰ بشكل مسبق، (مثل قصدية الكاتب). علىٰ العكس، إن مهمة الخطاب التأويلي هي التوكيد علىٰ تطابق التعارضات.

- اللغة تعكس عدم تجانس الفكر، ويدل الوجود في العالم علىٰ عدم قدرتنا علىٰ تحديد معنىٰ متعالٍ.

- إنَّ كل نص لا يمكن أن يثبت معنىٰ أحاديًا؛ لأنَّه يطلق العنان لسلسلة غير منقطعة من الإحالات اللانهائية.

- إنَّ الكاتب لا يعرف ما يقوله؛ لأنَّ اللغة هي التي تتحدث بالنيابة عنه.

- إنَّ الكلمات لا تقول، ولكنها تستحضر اللامقول الذي تخفيه.

وسنقف علىٰ النقود التي نوجهها للتأويل اللامتناهي؛ لأنَّه في اعتقادنا خرج عن كل دوائر المنطق والمعقولية، وهو أقرب إلىٰ الفكر السفسطائي، الذي ينفي كل حقيقة.

لعل التأويلية المعاصرة باعتناقها لهذه الآليات القرائية خرجت عن معنىٰ التأويل وهدفه تمامًا، خاصة عندما يلغىٰ صاحب النص، وكذلك فوضوية التأويل، أي إقصاء كل الآليات المنهجية والمعرفية في التفسير، إن هذه المرحلة تتقاطع تمام التقاطع مع منجزات التأويل الأصولي الذي يفرض قوانين دقيقة في أثناء العملية التأويلية؛ وبالتالي نشدان مفاهيم واضحة في أثناء عملية التأويل، تعصمنا عن القراءة المسيئة.

وسنجد الذين انقلبوا علىٰ منجزات التأويل اللامتناهي، يضربون صفحًا عن هذه المنجزات العدمية التي غيرت مسار التأويلية الحقيقي، من وضع آليات وقوانين للتأويل، إلىٰ هرطقة وعدمية لا يرجىٰ من ورائها سوىٰ الهدم والتخريب، وإفناء الحقيقة، والمعنىٰ المقصود.

---

(١) Umberto Eco, Les Limites de L'intrprétation, paris, Bernard Grasset, 1992, p: 382.

الفرع الثاني

حدود التأويل وتأسيس المقصدية

يأتي هذا التوجه المعاصر الجديد، بوصفه ردة فعلٍ على المنجز التأويلي الذي قام على أساس التأويل اللامتناهي، حيث جاءت مشاريع تعيد للتأويل حدوده، بأن يخضع لمقاييس النص اللغوية والسياقية الداخلية والخارجية، وعلى هذا الأساس تمت العودة إلى قصدية النص وقصدية صاحبه ومؤلفه؛ لأنَّه لا يمكن أن نتصور قواعد وآليات التأويل دون النظر إلى ما يتغياه المؤلف من نصه، إضافة إلى مقاصد النص في حد ذاته.

يأتي مشروع أمبرتو إيكو في واجهة هذه الرؤى النقدية، حيث أكَّد على التأويل المتناهي القائم على أساس وضع جملة من القواعد والمعايير والحدود التي تحكم عملية التأويل، كذلك يأتي مشروع هيرش ليؤكد على مفهوم قصدية النص ومقاصد مؤلفه. ثم جاءت البحوث بعد ذلك مشفوعة بآراء هذين الناقدين في مزيد من البحث عن قواعد التأويل، وتعميق مفاهيم القصدية المختلفة.

أولًا: حدود التأويل:

ينطلق أمبرتو إيكو من تصور مفاده أنَّ التأويلات التي نستشفها من النصوص لا بدَّ أن تكون خاضعة للقواعد السيميائية الدلالية واللسانية، رغم أنَّه يسلم بوجود تأويل لا متناهٍ لكنه يفرض في جوار ذلك حدودًا تعصم التأويل عن القراءات المسيئة؛ فتأويل النص يعني خضوعه إلى وحدته العضوية، وانسجامه الداخلي الخاص، وقصده العميق[1].

---

(١) عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ص٥٨.

أما قهر النص وعجنه حتىٰ يتلاءم مع مقاصدنا الخاصة دون مساءلة مقاصده العميقة والبحث عنها، ولا حتىٰ مساءلة مقاصد المؤلف، فيتوافق مع الاستعمال المحض للنص، وليس القارئ الذي يتعامل مع النص بهذه الكيفية إلا قارئًا سيئًا misreader؛ لأنَّ في نظر أمبرتو إيكو «كل شيء يهمه علىٰ ما يبدو خلال قراءته، عدا طبيعة النص الذي هو بصدد قراءته»[١].

يلخص أمبرتو إيكو قوانين التأويل في أربعة مرتكزات أساسية يعتمد عليها المفسِّر في عمليته التأويلية، ولا بدَّ له من التصور الحقيقي الذي يرتكز عليها في أثناء معاشرته للنصوص، وهذه المرتكزات هي التي تحدد بنية التأويل وحدوده:

١- معيار الاقتصاد التشاكلي:

يعتبر إيكو مفهوم التشاكل Isotopie مكونًا أساسيًا في استراتيجية تأويل النص، كما يعرفه غريماس: مجموعة متواترة من المقولات الدلالية، تمكننا من قراءة النص قراءة منسجمة[٢]، ويقوم معيار الاقتصاد التشاكلي L'économie isotopique علىٰ أساسين:

- أنَّ النص المؤول يفرض تقييدات علىٰ المؤول؛ ذلك أنَّ حقوق التأويل تتطابق مع حقوق النص، ولا يعني هذا أنها تتطابق مع حقوق الكاتب[٣].

- أنَّ أي نص قابل للتأويل بطرق متعددة، ولكن بالخضوع إلىٰ قواعد محددة بشكل جيد، وليس إلىٰ مفهوم اللانهائية[٤].

وهنا يتوجه الاقتصاد التشاكلي إلىٰ تأويل الأسباب السيميائية الدلالية واللسانية اللغوية التي من أجلها يقر النص بتأويلات ممكنة، ويستبعد التأويلات المشوهة، وعن طريق هذه الآليات يستطيع المؤول أن يميز بين المقبول منها والمرفوض.

إنَّ أي فعل لحرية القارئ والمؤول، ينبغي أن يُحدد بهذه المعيارية، بتوظيف الاقتصاد التشاكلي، وإلا وقع في شراك التأويلات السيئة المبتذلة.

---

(١) Umberto Eco, Les Limites de L'intrprétation, p: 37.

(٢) محمد بوعزة، استراتيجية التأويل من النصية إلىٰ التفكيكية، ص٧٣.

(٣) Umberto Eco, Les Limites de L'intrprétation, p: 18.

(٤) Ibid, p: 125.

٢- قصدية النص:

يفرق إيكو بين مقاصد المؤلف ومقاصد النص، حيث يعتقد أنَّه تستحيل معرفة مقاصد المؤلف، والوقوف علىٰ مراده؛ لكن مقاصد النص لا بدَّ من استصحابها عند كل عملية تأويلية، يتخذ هذا المعيار مركزًا جوهريًا في سيرورة التأويل؛ حيث «إنَّ أي فعل للقراءة هو تعاقد مركب بين قدرة القارئ، ونوع القدرة التي يسلم بها نص معين كي يقرأ بطريقة اقتصادية»[١].

تقتضي هذه المعيارية استحضار كل الأطر الثقافية والأعراف اللسانية والدلالية السيميائية، وبالنظر إلىٰ مفهوم القصدية، فإنَّ إيكو يتوجه إلىٰ قصدية النص لا قصدية الكاتب، والرجوع إلىٰ مقصدية النص تقتضي البحث في انسجامه السياقي الخاص، وإلىٰ وضعية الأنظمة الدلالية التي يحيل إليها[٢]، إضافة إلىٰ البحث عما يريد المؤول ومقاصده في ذلك.

وهكذا يفرض إيكو تناغمًا بين مقاصد النص ومقاصد قارئه، حيث يفرض أنَّ يكون هناك تفاعل حقيقي بين المؤول وبين النص في حد ذاته؛ إذ «لا يوجد سبيل آخر لإقرار هذه القصدية وتثبيتها لما كانت قصدية النص هي في الآن نفسه موضوعًا لتأويلاته ومقياسًا»[٣].

يصطلح إيكو علىٰ هذا التناغم بـ«التعاضد النصي»[٤]، فاجتماع هذه الاستراتيجية التأويلية هو الذي يقيم صرح التأويلات الممكنة، ومشاكلة وتعاضد القارئ بالنص شرط يوفر الوقوف علىٰ حقيقة المقصدية النصية «وحينئذ تكون مقصدية النص ذات فائدة كبيرة في التأويل، فمقاصد المؤلف ومقصدية النص يتلقاهما القارئ عبر العلامات اللغوية؛ فيفهم ما تيسر، ثم يتأول حسب العلاقات التي تكونت لديه»[٥].

---

(١) Ibid, p: 134.

(٢) عبد الغني بارة، الفلسفة والتأويل، ص٣٧٩.

(٣) Umberto Eco, Les Limites de L'intrprétation, p: 14.

(٤) أمبرتو إيكو، القارئ في الحكاية، ترجمة: أنطوان أبو زيد، (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١: ١٩٩٦)، ص٨٥.

(٥) محمد مفتاح، دينامية النص، (المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط٢: ١٩٩٠.)، ص١٨٢.

٣- المعنىٰ الظاهري:

يقر إيكو بالمعنىٰ الحرفي للنص، ويجعله مقياسًا في حركة التأويل؛ إذ يتعذر في نظره فهم النص بعيدًا عن معناه الظاهري أولًا، وهذا المرتكز يعتبره إيكو شرطًا أوليًا: «وجود معنىٰ حرفي للموضوعات المعجمية، هو ما تدونه المعاجم في البداية، ويصرح به رجل الشارع عندما نطلب منه معنىٰ كلمة محددة»[١].

قد يُعترض علىٰ إيكو بأنَّ كثيرًا من النصوص تقوم علىٰ المعاني المجازية، بعيدًا عن اللغة العامية المباشرة، وهذا يجعله في موقف الذي يرفض المجاز أصلًا، لكن إيكو يوجه هذا الاعتراض بتقريره لوجود المجاز في اللغة؛ وإنما يجعل قاعدة المعنىٰ الظاهري الخطوة الأولىٰ التي يتجه بها المؤول في أثناء ممارسة العملية التأويلية، فهو يعتقد أنَّ الأصل في بلوغ المعنىٰ هو الرجوع إلىٰ اللغة المستعملة في اللغة المستعملة في الخطاب العادي؛ لأنها لغة تصدر عن عفوية.

ويحيل إيكو إلىٰ مفهوم الجماعة المؤولة التي يجتمع قولها علىٰ معنىٰ ظاهري محدد، فهذه ينبغي أن تتخذ مرجعية لدىٰ القارئ، ينطلق منها في عمليته التأويلية؛ فهذه الجماعة تشكل الخلفية الفكرية المعرفية التي يتكئ عليها المؤول في تأويله للنصوص[٢]، ففكرة الجماعة تشتغل كمبدأ متعالٍ يفوق المقاصد الفردية للمؤول.

في خلاصة نقدية لهذا المرتكز، فإننا نجد إيكو يقف موقفًا مقبولًا إذا اعتبرنا دعوته إلىٰ المعنىٰ الظاهري متعلقة بأولويات العمل التأويلي، أي إنَّ المعنىٰ الظاهري يُعد مدخلًا أساسيًا لا يصرف عنه إلىٰ المعنىٰ الباطني إلا إذا لم تتوضح الدلالة الظاهرية.

أما إذا كان مقصوده الجمود عند ظواهر النص، فإنَّ هذا يكون سلبًا لمعطيات النص المركبة التي تقتضي وجود مختلف المرجعيات التي تحيل علىٰ التأويل.

أما تأسيس مفهوم الجماعة المؤولة فهو يشبه ما يكون إجماعًا تأويليًا علىٰ مختلف النصوص، وهذا يكون له وجهة من المعقولية، إذا لم ينتقل إلىٰ سلطوية تقزم معنىٰ النص، وتفرض عليه قيودًا لا ينصرف عنها أبدًا.

---

(١) Umberto Eco, Les Limites de L'intrpétation, p: 22.

(٢) عبد الغني بارة، الفلسفة والتأويل، ص٣٨٢.

٤- بين التأويل الدلالي والتأويل النقدي:

يفترض إيكو في هذا المرتكز اجتماع طريقين من التأويل؛ يعتمد الأول علىٰ التأويل السيميائي L'interprétation sémantique، ويقوم علىٰ مراعاة الشروط اللغوية والسياقية اللغوية من استعارات وتراكيب لغوية مختلفة، ويعتمد الثاني علىٰ التأويل النقدي L'interprétation critique، وعن طريق التأويل النقدي تتوسع دائرة التفكير التأويلي لتتجاوز المعنىٰ الأولي أو النصي، إلىٰ المعنىٰ الحدسي؛ حيث إنَّ «التأويل الدلالي أو السيميوزيسي هو نتاج السيرورة التي يقوم من خلالها المرسل إليه، في مواجهة التجلي الخطي للنص، بملئه بالمعنىٰ. التأويل النقدي علىٰ النقيض، يحاول تفسير الأسباب البنيوية التي تمكن النص من إنتاج تأويلاته الدلالية»(١).

فاجتماع الرافدين يُعد مطلبًا ملحًا في نظر إيكو؛ لأنَّه ينطلق من مرتكز الاقتصاد التشاكلي، الذي يفرض وجود أوليات دلالية ولغوية، إضافة إلىٰ معانٍ سياقية ثقافية تقتضي التأويل النقدي القائم علىٰ أساس الحدس، والرؤية العميقة لمختلف المرجعيات والملابسات التي تعين علىٰ فهم النص وتأويله؛ لأنَّ «النص يفرض، وإن بشكل جزئي، قراءاته الممكنة. فهناك أولًا المعطيات الدلالية التي يكشف عنها النص، وهي التي تشكل الانطباع المرجعي المتولد عنه . . . يضاف إلىٰ ذلك أنَّ النص يشتمل، وإن من خلال انتمائه، علىٰ نوعين من التعليمات التأويلية -واضحة أو غير واضحة- لا يمكن تجاهلهما؛ وإلا تحول التأويل إلىٰ مجرد إعادة كتابة النص كتابة ناقصة، إنَّ هذه العناصر مجتمعة تشكل قيودًا علىٰ المسارات التأويلية الممكنة»(٢).

وفي حديثنا عن المقاربة بين التأويلين الأصولي والتأويلية المعاصرة، سنجد كيف أنَّ التأويل الأصولي أولىٰ عناية فائقة بمفهوم الظاهر والباطن، وكذلك آليات التأويل النقدية، يعني خارج تربة النص، أو التفتح علىٰ الروافد التأويلية النقدية، إضافة إلىٰ المعاني الدلالية التي تحملها النصوص. وهذا يظهر جليًا في المفاهيم المقاصدية

---

(١) ٣٦ Umberto Eco، Les Limites de L intrprڪtation، p:

(٢) فرانسو راستيي، المعنىٰ بين الموضوعية والذاتية، ترجمة محمد الرضواني، مجلة علامات، العدد١٣/ ٢٠٠٠، ص٦٠.

للنصوص، إضافة إلىٰ عمل العقل الاجتهادي والاستنباطي في استدعاء أبنية إجرائية بعيدة عن مستوىٰ الدلالة فقط، مثل تحقيق المناط، وتخريج المناط . . . إلخ.

ثانيًا: تأسيس المقصدية:

يُعد هيرش من أهم التأويليين الذين نادوا بجوهرية المعيار المقصدي في أي عملية تأويلية يراد منها الوقوف علىٰ مراد النص وصاحبه؛ ولهذا ينقم علىٰ الدراسات التأويلية من لدن هيدغر وغادمير، وأرباب التأويلية المعاصرة، الذين أعرضوا عن المقصدية بكل تجلياتها.

ينطلق هيرش من المفهوم الذي تقوم عليه التأويلية، حيث تعني «ذلك الجهد الفيلولوجي المتواضع الذي يرمي إلىٰ الوقوف علىٰ المعنىٰ الذي عناه المؤلف، وقصد إليه»[1]. يقوم التأويل عند هيرش[2] علىٰ أساس حصول المعنىٰ المراد، ولكي يجعل المعنىٰ محددًا؛ فقد ذهب إلىٰ أنَّ المعيار أو المحك يجب دائمًا أن يكون هو مقصد المؤلف.

اعتمد هيرش علىٰ الطابع اللغوي كمقدمة للبحث عن مقاصد المؤلف؛ فالنص حسب هيرش، له معنىٰ لفظي واحد قصده المؤلف وعناه، وكذلك استصحاب الظروف النفسية والاجتماعية التي عاشها المؤلف.

لأنَّ نصَّه هو من بنيات أفكار اللحظة الحضارية التي ولد فيها النص؛ لذلك فالنص هو «معنىٰ قابل للتحديد من حيث المبدأ، أو يبقىٰ ثابتًا عبر الزمان، يستطيع استعادته وإنتاجه كل قارئ كفء. ثم إنَّ القصد اللفظي للمؤلف ليس هو كامل الوضع العقلي للمؤلف في لحظة الكتابة؛ وإنما هو فقط أحد مظاهر هذا الوضع خرج للوجود من خلال التعبير اعتمادًا علىٰ إمكانات اللغة واحتمالاتها وأعرافها وتقاليدها؛ ولذلك فهو معنىٰ مشترك بين القراء الذين لديهم القدرة علىٰ معرفة الأعراف والتقاليد نفسها وتطبيقها في ممارساتهم التأويلية»[3].

---

(١) Hirsch, Validity of Interpretation. University Press, 1967. p: 46.

(٢) هيرش جونيور، ناقد أمريكي، هاجم التأويل عند هايدغر وغادمير، ورأىٰ أن تفسير النص يمكن أن يتعدد، لكن يجب أن توافقه مع المعنىٰ المقصود عند المؤلف، من مؤلفاته: الصدق في التفسير. ينظر النظرية الأدبية، ص٩٠.

(٣) ميجان الرويلي، سعد البازغي، دليل الناقد الأدبي، ص٤٩.

فهيرش يمزج في العملية التأويلية بين التأويل النحوي ذي المنطلقات اللغوية، والتأويل النفسي المرتبط بالظروف الخارجية الملازمة للمؤلف؛ كالبيئة والتقاليد الأدبية التي أسهمت في عملية الإنشاء.

لهذا يفرق بين المعنىٰ Sens والدلالة signification؛ فالمعنىٰ «هو ما يمثله نص ما، يعنيه المؤلف باستعماله لمتوالية من الأدلة الخاصة، أي المعنىٰ ما تمثله الأدلة. وأما الدلالة فتعني العلاقة بين المعنىٰ والشخص، أو المفهوم أو الوضع، أو أي شيء يمكن تخيله. والمعنىٰ ثابت غير متغير؛ لأنَّ مقاصد المؤلف التي صدر عنها المعنىٰ معطاة بكيفية نهائية، أما المتغير فهو الدلالة التي يمحوها كل مؤول للنص بحسب مقاصده ومقصديته»[1].

ينطلق هيرش من الخلفية التأويلية عند شلاير ماخر ودلتاي، حيث إنَّه لا مناص لتجسيد تأويل صحيح من الانطلاق من المجال اللغوي المشترك للمؤلف وجمهوره الأصلي «فلا يمكن لنص ما حسب هذا التصور، أن يقول راهنًا ما لم يقله أصلًا في صورته التاريخية الأولىٰ. وهنا يكمن الاختيار الأخلاقي القيمي الذي يتمثله هيرش تمثلًا واضحًا في منظوره للتأويل، والذي تمنح بمقتضاه الأولولية للمعنىٰ الأفضل باعتباره المعنىٰ الأكثر شرعية وصلاحية من الناحية التأويلية»[2].

وهكذا تتحول عملية التأويل من خلال هذه المعطيات إلىٰ تجربة يمر بها المؤول من خلال الظروف التي عاشها المؤلف، والبيئة الثقافية والأدبية التي أنتج فيها نصه.

وسنرىٰ في المقاربة التي سنعقدها في الفصول الموالية كيف يتشكل التأويل باستصحاب مقاصد المؤلف ومقاصد النص في آنٍ واحد، وحسب هيرش فإننا لا يمكن أن نصل إلىٰ مقصود النص ما لم نلتفت إلىٰ هذه المرجعيات التي تعد في عمق العملية التأويلية.

ويمكن اعتبار توجه إيكو وهيرش في المنظومة التأويلية توجهًا حقيقيًا في القبض علىٰ مكامن التأويل، ولعل هذه النظريات المبدعة هي التي نافستها نظريات أخرىٰ في

---

(١) محمد مفتاح، مجهول البيان، (دار توبقال للنشر، الدار البيضاء/ المغرب، ط١: ١٩٩٠)، ص١٠٥.

(٢) فريد الزاهي، النص والجسد والتأويل، (إفريقيا الشرق، الدار البيضاء/ المغرب، ط١: ٢٠٠٣م)، ص١١١.

الفكر الأصولي والتأويلية الإسلامية. وهذا ما سنتناوله في أثناء المقاربة بين التأويلين الأصولي والتأويلية المعاصرة؛ لأن التوجه نحو النص ونحو مقاصده، هو الوقوف في وجه النظريات الهرمسية العدمية التي جعلت النص شتاتًا لا تحصد منه سوىٰ مزيد من التأويلات المبتذلة التي لا تنتهي عند حد أبدًا.

فضلًا عن كونها تصدر لمفهوم انتهاء الحقيقة، ولا وجود للمعاني الجلية؛ وبالتالي تغيب كل السقوف والأبجديات التي يؤسس عليها الناس تفكيرهم؛ فالوقوف أمام هذا المد الهرمسي، هو في الحقيقة إعادة الاعتبار للقيمة والأخلاق العملية، بل إعادة الاعتبار للإنسان نفسه الذي مات علىٰ يد النظريات التفكيكية العدمية المعاصرة.

الفرع الثالث

آليات القراءة وأطروحة التلقي

تعتبر آليات القراءة المفصل الحقيقي في العملية التأويلية؛ ففعل القراءة هو الذي يتقدم نحو النص ليعيد قراءته، حيث إنَّ فعل القراءة هو إنتاج ثانٍ للنص، وهذا الإنتاج هو عملية الإبداع التي يمارسها القارئ، يقول آيزر: «فعل القراءة بوصفه تفاعلًا ديناميًا بين النص والقارئ، حيث النص يجاوز نفسه ممتدًا في القارئ، والقارئ يخرج عن ذاته ليمتد في النص»[1].

وتقوم أساسيات القراءة على التفاعل الذي يكون بين المؤول والنص، حيث يقوم المؤول على نبش الفراغات التي تعبِّر عن مقاصد النص والمؤلف «وهنا يكون دور القارئ والقارئ متمثلًا في عملية استحضار أو استدعاء هذا المتصور الذهني الغائب، ومن هنا تبرز فاعلية دور القارئ في استحضار الغائب واستكمال النص»[2].

ولعل من شروط تواصل القارئ بالنص أن يكون القارئ واعيًا بالبنية الثقافية التي يطرحها النص «وسيعتمد نجاح فعل التواصل هذا على الدرجة التي يؤسس فيها النص نفسه كعامل ارتباط في وعي القارئ»[3].

فالقراءة تعتمد على صرف النص عن ظاهره إلى معنى يحتمله، ويترتب عن هذا وجود معنيين للنص أحدهما المعنى الحرفي، والآخر المعنى الروحي أو الباطني، وهذا المعنى هو نفسه «الذي تحدث عنه ريفاتير وأولته كرستيفا عناية خاصة، ونشعر

---

(١) نادر كاظم، المقامات والتلقي، (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١: ٢٠٠٣م)، ص٢٦.

(٢) فاضل ثامر، اللغة الثانية؛إشكالية المنهج والنظرية والمصطلح في الخطاب النقدي العربي، (المركز الثقافي، ط١: ١٩٩٤م)، ص٤٤.

(٣) حافظ علوي إسماعيل، مدخل إلى نظرية القراءة، مجلة علامات في النقد، ج٣٤، ١٩٩٩، ص٩٤.

مع إيكو أنَّه مهما بدىٰ منفتحًا علىٰ تعددية قراءة النصوص، فإنَّه لم يكن يريد أن يفرط بسهولة في فكرة المعنىٰ الحرفي»[1]، وذلك لحساب المعنىٰ التأويلي الفكري الذي يحدده القارئ بناء علىٰ ثقافته، مستندًا علىٰ عمليات الفهم والتفسير والتحليل.

لأنَّ اختراق المعنىٰ الباطني للنص لا يأتي إلا بعد أن ينظر المؤول نظرًا عميقًا في المعنىٰ الحرفي، والجنوح إلىٰ المعنىٰ النقدي الباطني لا يكون في نظر إيكو إلا إن لم يسعفنا النظر الأول، أي الحرفي.

فإذا اعتبرنا أنَّ المعنىٰ الحرفي هو الدلالة المعجمية، أي السطحية، يكون المعنىٰ التأويلي هو الدلالة الإيجابية لذلك النص، إذن نحن أمام روافد ثلاثة أساسية تحكم فعل القراءة لدىٰ المؤول[2]:

أ- النص في حد ذاته بمعطياته اللفظية.

ب- الدلالة السطحية التي يجسدها المعنىٰ الأول.

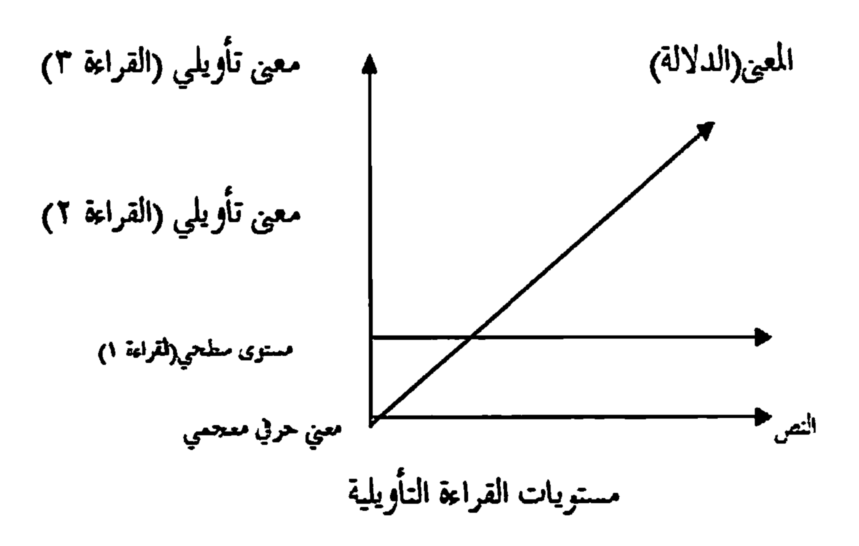
ج- المعنىٰ الثاني أو الدلالة العميقة التي يستخرجها القارئ.

ويمكن أن نمثل لهذه المستويات بالمخطط التالي، نبيِّن فيه مستويات الحركة التأويلية التي يشهدها المؤول في قراءته للنص، كيف يتم التدرج من التأويل السطحي الظاهري، ثم إلىٰ التأويل النقدي الباطني الذي يتعمق في فراغات النص ويبحث عن المقاصد الخفية؛ مقاصد المؤلف، ومقاصد النص في حد ذاته، ولا تعرف الثانية إلا بمعرفة الأولىٰ.

---

(١) حميد لحمداني، القراءة وتوليد الدلالة، (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط١: ٢٠٠٣م)، ص٧٢.

(٢) دهيلي نسرين، النص من القراءة البلاغية إلىٰ القراءة اللسانية، مجلة قراءات، العدد ٠٢، سنة ٢٠١٠، ص١٢٣.



مستويات القراءة التأويلية

وقد رأينا كيف أنَّ التأويلية المعاصرة الجديدة قد أولت عناية بمقاصد المؤلف والنص، والوقوف علىٰ ذلك عن طريق التأويل المحدود، خلافًا لما أتت به النظريات العدمية الهرمسية، من تفكيكية وبنيوية، وحتىٰ التأويلية الفلسفية علىٰ يد هيدغر وغادمير. كلها سارت في الاتجاه العدمي والفوضوي.

يأتي رواد القراءة النقدية المؤسسة علىٰ مفاهيم وقوانين موضوعية مستلهمة من النص وفضائه اللغوي والثقافي الخارجي، ليقيموا بديلًا تأويليًا موضوعيًا، عن طريق آليات القراءة التي نلخصها في المحورين التاليين:

المحور الأول: التناص. المحور الثاني: السياق.

المحور الأول: التناص Intetextuality

لعل أول من وضح مفهوم التناص هو الناقد الروسي باختين، لكنه لم يستعمل مصطلح التناص؛ وإنما أسس له نظريًا، حيث يدل علىٰ حقيقة التفاعل الواقع في النصوص، ثم استوىٰ بعد ذلك مفهوم التناص بشكل جلي وكامل علىٰ يد الناقدة الفرنسية جوليا كريستيفا، التي أجرت استعمالات إجرائية وتطبيقية للتناص. كتب بارت يقول إنَّ «النص مصنوع من كتابات مضاعفة، وهو نتيجة لثقافات متعددة، تدخل

كلها مع بعضها في حوار ومحاكاة ساخرة وتعارض، ولكن ثمة مكان تجتمع فيه هذه التعددية»[1].

فالتناص هو علاقة تجمع بين نصين فأكثر، وهي تؤثر في قراءة النص الذي تقع فيه آثار النصوص الأخرىٰ، فإذن التناص لا يقتصر علىٰ الآثار والتضمين أو الأصداء، وهذا ما رامته كريستيفا في تحديد آليات القراءة.

وقد تلقىٰ مفهوم التناص توسعًا منهجيًا حيث عُد آلية من آليات التأويل والقراءة، وعن طريقه تمت إعادة النظر في بنية النص؛ فالنص ليس ذلك الكيان المغلق الذي لا يحكي سوىٰ البنية الداخلية اللغوية، ولا علاقة له بالعلامات الخارجية، وقد عُد هذا التوجه مقدمًا عند البنيويين، لكن ما إن أحدثت التأويلية المعاصرة انقلابًا علىٰ كثير من آليات التأويل التقليدية، حتىٰ أصبح لمفهوم النص بعدٌ قيمي وخارجي اجتماعي؛ فالنظرة الجديدة للنص تقتضي «أنَّ كل نص هو مستقر لنصوص أخرىٰ من خلال عملية استيعاب بالغة الذكاء شكلها موضوع دراسة التحليل النفسي والنقد البلاغي، إنَّ كل ما اعتبرناه روح النص أو معنىٰ، يمكن فصله عن حرف النص، يظل داخل مجال بينصي»[2].

تجسد لنا آلية القراءة التي يمثلها التناص مفاهيم تأويلية عميقة، تدخل أساسًا في أي عملية تأويلية، حيث تنص علىٰ أنَّه يستحيل الفصل بين النص والتاريخ الثقافي الذي يمثل حضورًا مستمرًا وقويًا داخل النص، وبين النص، وأفق توقعات القارئ. كما تؤكد أيضًا أهمية القارئ والقارئ النموذجي الذي يُعد بديلًا عن فكرة نهائية النص وانغلاقه، التي جاءت بها البنيوية.

فليس للنص كلغة معزولة عن العالم أهمية؛ إذ لا يمكن فهم ما يدور حوله، إلا إذا اعتبرنا أنَّه بنية متشابكة من نصوص متعددة، أي إنَّه نسيج من أبنية نصية سابقة عليه تبعًا للإشارات التي يحملها. وتعتبر هذه النصوص السابقة أو ما سماها بعضُهم النص الغائب، هي العتبات أو الشفرات التي من خلالها يمكن الدخول إلىٰ النص الحاضر.

---

(١) Roland Barth, the Death of the authore, p: 148.

(٢) عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة من البنيوية إلىٰ التفكيك، (عالم المعرفة، ع٢٣٢، المجلس الوطني للثقافة، الكويت)، ص٣٦٧.

وقد حدد رواد التأويلية والقراءة أنواع التناص من خلال العلاقة العضوية التي تربط النصوص مع بعضها، ومن كيفية استلهام المعاني من هذه النصوص[1]:

١- المناصة:

وهي البنية النصية التي تشترك وبنية نصية أصلية في مقام وسياق معينين، وتكون المناصة داخلَ النص أي تفاعلًا داخليًا كما تكون مناصة خارجية.

٢- التناص:

وهو يعني التضمين بأن تتضمن بنية نصية ما عناصر من بنيات نصية سابقة وتلتحم معها حتىٰ يظهر أنها جزء منها.

٣- الميتناصية:

وهي نوع من المناصة، لكنها تأخذ بعدًا نقديًا محضًا في علاقة بنية نصية مع بنية نصية أصل. من خلال هذه الآلية يمكن للقارئ أو المؤول أن يصل إلىٰ كثير من النصوص عن طريق استلهام المعاني من نصوص أخرىٰ دخلت في تكوين النص المراد تأويله.

وسنجد في مقاربتنا في الفصول الموالية، كيف استثمر التأويل الأصولي مفاهيم التناص -قبل النظرية التأويلية المعاصرة- من حيث الممارسة والتطبيق، حيث نجد أنَّ معاني نصوص القرآن المجيد لا تفهم إلا بنصوص أخرىٰ قرآنية كذلك، وهذا ما اصطلح عليه الإمام الشاطبي بالتواتر المعنوي؛ فتوارد النصوص علىٰ قاعدة كليّة في نصٍ قرآني يستلهم من تضافر واجتماع لنصوصٍ أخرىٰ تقوم علىٰ الفكرة نفسها؛ فيشكل هذا الفسيفساء معنىً موحدًا يتضح به مدلول النص، وهذا يُعد رافدًا تأويليًا عميقًا، يقفنا علىٰ المراد الذي تغياه الشارع الحكيم سبحانه.

المحور الثاني: السياق Contexte

إنَّ آلية السياق تقوم بناء علىٰ طبيعة النص التي تقتضي الإحاطة بمقاصد المؤلف، والوقوف علىٰ نواياه الظاهرة والخفية من أجل إفادة السامع معنىً يتوخاه المؤلف من خطابه، ثم إنَّ السياق مجالات معرفية متعددة تتوزع «عبر فضاءات معرفية كثيرة منها ما

---

(١) جوليا كريستيفا، علم النص، ترجمة فريد النراهي، توبقال للنشر، ص٢١.

هو مرتبط بالمتكلم والمتلقي وشروط الإنتاج اللغوي والزمان والمكان وغيرها»[١].

وقد شكل مفهوم السياق في علم الدلالة موقعًا جوهريًا، حيث تناولت التأويلية المعاصرة السياق في إطار تأكيدهم للوظيفة الاجتماعية للغة، وبيان أثر السياق في البنية ودوره في تنوع الدلالة.

وقد اعتبر كل من فيرث ومالينوفسكي من أهم المؤسسين لآلية القراءة المعتمدة علىٰ أهم رافد من روافدها، ألا وهو السياق، يعتقد مالينوفسكي أنَّ الجملة هي المادة الأساسية في اللغة، أما الفكرة فليست إلا فكرة ثانوية مجردة، والحقيقة اللغوية الواقعية في اللغة هي المنطوق الكامل في إطار المقام؛ ولهذا يعتبر الجملة أكثر أهمية باعتبارها أداة اجتماعية[٢]، وهذا البعد الوظيفي للنص هو الذي جعل مالينوفسكي يتوجه إلىٰ السياق بوصفه آلية تشتغل علىٰ الوقوف عبر بنيات النص لاجتثاث السياقات التي يقتضيها مقام النص.

وقد تأثر فيرث بالمعطيات العملية الوظيفية التي نص عليها مالينوفسكي؛ ولهذا أكد أنَّ ظهور المعنىٰ وبيانه لا ينكشف إلا من خلال وضع الوحدة اللغوية في سياقات مختلفة، وتبعًا لذلك فإنَّ معنىٰ النص يتحدد تبعًا لتعدد السياقات التي تقع فيه.

وقامت مستويات السياق عند فيرث علىٰ رافدين أساسيين[٣]، يتحقق بهما مدلول السياق، وتنضبط علىٰ نحوهما العملية التأويلية في مراعاتها لسياقات النص وأحواله: السياق اللغوي، والسياق الحالي (المقامي).

١- السياق اللغوي (Contexte Verbal):

يتوجه إلىٰ الكلمات كوحدات منعزلة؛ فالكلمة يتحدد معناها بعلاقاتها مع الكلمات الأخرىٰ في السلسلة الكلامية، ويقوم هذا المستوىٰ علىٰ أساس المعنىٰ اللغوي والمعجمي، حيث يُعد هو المنطلق الذي تبدأ منه عملية التأويل.

---

(١) علي آيت أوشان، السياق والنص الشعري من البنية إلىٰ القراءة، (مطبعة النجاح الجديدة، المغرب، ط١: ٢٠٠٠)، ص١٦.

(٢) محمد حسن عبد العزيز، مدخل إلىٰ علم اللغة، (دار الفكر العربي، ط١: ١٩٨٣)، ص٣٢.

(٣) تمام حسان، الأصول، (دار الثقافة، الدار البيضاء، ١٤١١هـ)، ص٣٣٢.

٢- السياق الحالي (Contexte Of Situation):

أو سياق الموقف والمقام، وهذا السياق يشمل أنواع النشاط اللغوي الداخلية أو الخارجية، ويتكون هذا الأخير من ثلاثة عناصر:

- شخصية المتكلم والسامع ومن يشهد الكلام.
- العوامل والأوضاع الاجتماعية والثقافية المختلفة بالحدث اللغوي.
- أثر الحدث اللغوي في النصوص، عن طريق تتبع الحالات النفسية والشعورية التي تركها فعل النص.

جاءت معطيات «فان ديك» لتضيف إلىٰ آليات القراءة محورية السياق كما نص عليه قبلهما فيرث، ومالينوفسكي[١]، حيث يرىٰ «فان» أنَّ تأويل النص لا يقف عند البنىٰ السطحية والتركيبية للنص، ولكنه يتجاوزها إلىٰ ربط النص ببنيات خارجية ساعيًا بذلك إلىٰ إقامة تصور متكامل حول النص يسمح ببناء نظرية منسجمة تتجاوز الحد السكوني الذي تقف عنده السرديات إلىٰ مقاربة دينامية النص.

فهو يأخذ بعين الاعتبار كل الأبعاد الدلالية والتداولية المكونة للنص، ويحدده بأنَّه بناء نظري مجرد لا يتجسد إلا من خلال الخطاب كفعل تواصلي، وفي إطار هذه العلاقة يتم الربط بين النص وسياقه التداولي، وقد قدم نظرية تستفيد من السوسيولسانيات[٢]، لتتاح إمكانية معالجة النص ومعاينته.

يقدم «فان» في خطوة إجرائية مستويات السياق التي تشكل البنية الأساسية في فهم النص وتأويله، وتأتي هذه المستويات بناء علىٰ التصور الاجتماعي للنص، وأفقه الدلالي المفتوح[٣]:

١- السياق التداولي: النص كفعل كلامي

ويتم عن طريق هذا المرتكز تجاوز الملفوظات اللغوية أو النصوص ليس من حيث

---

(١) علي آيت أوشان، السياق والنص الشعري من البنية إلىٰ القراءة، ص٧٨.

(٢) Van Dijk: le texte: structures et fonctions.Introduction élémentaires a la sience du texte. P: 63.

(٣) فان ديك، النص بنياته ووظائفه، ترجمة: محمد العمري، (إفريقيا الشرق الأوسط، الدار البيضاء، ط[من دون]: ١٩٩٧م)، ص٦٦.

بناها فحسب؛ وإنما أيضًا من حيث وظائفها، يتكون السياق التداولي من كل العوامل النفسية والاجتماعية، التي تحدد بدقة مناسبة أفعال اللسان، كالرغبات والإرادة.

٢- السياق الإدراكي أو المعرفي: فهم النصوص

يتركز هذا المستوىٰ علىٰ فهم النص، فالنص يتكون من الكلمات والجمل المتتالية، وهذه التراكيب اللغوية تشكل نسقًا حواريًا لا يُكشف إلا عن طريق القرائن السياقية اللغوية السابقة واللاحقة.

٣- السياق النفسي الاجتماعي: تأثير النصوص

والمقصود به المفعول الذي تحدثه النصوص علىٰ مستعملي اللغة سواء فرديًا أو جماعيًا؛ فالأمر لم يعد متعلقًا بالتساؤل عن ماذا يفعل القارئ أو المستمع بالنص؟ وإنما ما هي العوامل الاجتماعية التي تلعب دورًا في فهم النص؟ أو ما هي مظاهر فهم النص التي تحتوي علىٰ إيحاءات اجتماعية؟

٤- السياق الاجتماعي: النص في التفاعل

أي الاهتمام بالعلاقات القائمة بين السياق الاجتماعي واستعمال اللغة. فالنص كفعل كلامي لا يحدده المقام الاجتماعي فقط؛ وإنما المقام الاجتماعي نفسه تحدده كيفية استعمال اللغة.

وسنقف في الفصول الموالية علىٰ دراسة مقاربية بين الحقلين التأويلي الأصولي والتأويلية المعاصرة، في استثمار آلية السياق، وكيفية توظيفه في العملية التأويلية، في خطوات إجرائية نستصحب فيها الحقل الدلالي، وسوسيولوجيا التأويل.

مع التنبيه إلىٰ أنَّ التأويل الأصولي كان سباقًا إلىٰ تذليل آليات السياق المختلفة، تأصيلًا وممارسة، وسنرىٰ كيف استثمر التأويل هذه الآلية وأولاها عناية فائقة؛ بل جعل العملية التأويلية رهينة الإساءة إذا كانت خالية من مراعاة السياق والسباق واللحاق.

لقد وقفنا في المبحثين الأولين علىٰ الأصول المنهجية والمعرفية التي تدخلت أساسًا في منظومة التأويل، حيث رأينا التأويل الأصولي وأهم الآليات التأويلية المشكلة له، ثم المناحي الأساسية التي لا بدَّ من توفرها في أثناء مباشرة العملية التأويلية.

إضافة إلىٰ المدارس الأصولية المختلفة واتجاهاتها في التأويل، ليعبِّر الفكر الأصولي عن ثرائه وتعدد مجالاته ومحاوره؛ حيث شكلت هذه المدارس زخمًا معرفيًا عبَّر عن كل معاني التعدد والاستيعاب الحضاري.

وفي المبحث الثاني انتهينا إلىٰ أنَّ التأويلية المعاصرة مرت بمراحل متعددة، لكنها أبدت تطورًا وانعطافًا ملحوظًا من خلال التأويلية الرومانسية علىٰ يد شلايرماخر ودلتاي، حيث التفتا نحو بيان الآليات والمناهج التي تعصم المؤول والقارئ من الخطأ، أو ما اصطلح عليه شلايرماخر بالفهم المسيء، لكنها غيرت مسارها مع غادمير وهيدغر، حيث أصبحت التأويلية تشتغل علىٰ كينونة الفهم؛ فاتخذت طابعًا فلسفيًا ابتعد بها عن بيان آليات التفسير الإجرائية، لكنها ما لبثت أن عادت إلىٰ مسارها الحقيقي ألا وهو الوقوف علىٰ آليات وقواعد تأويل النصوص، وفي هذه المرحلة المعاصرة للتأويلية وجدنا هناك عدة نظريات بعضها اتجه نحو التأويل اللامتناهي، وأعطىٰ حرية كاملة للمؤول، يتصرف في النص كيف يشاء، فقضوا بموت المؤلف.

لكن هناك توجهًا آخر نحو التأويل المتناهي، وقد نص هذا التوجه علىٰ ضرورة بيان قواعد التأويل وضوابطه، والوقوف علىٰ مقتضيات علم الدلالة في الخطاب. وقد قدم هذا التوجه نظريات متعددة حول علاقة النص بمؤلفه، وعلاقة النص بمؤوله، وعلاقة المؤول بصاحب النص، كما التفت نحو بيان مرتكزات الدلالة التي تقوم علىٰ الدال والمدلول، وعلاقة واحد بالآخر.

إنَّ الذي نخلص إليه من خلال هذه الفسحة التاريخية للتأويلية المعاصرة، هو أنها ليست علىٰ منوال واحد في التأسيس والتنظير؛ بل إنها توزعت علىٰ عدة مناحٍ وطرائق.

لقد وقفنا في المبحثين الأولين علىٰ الأصول المنهجية والمعرفية التي تدخلت أساسًا في منظومة التأويل، حيث رأينا التأويل الأصولي وأهم الآليات التأويلية المشكلة له، ثم المناحي الأساسية التي لا بدَّ من توفرها في أثناء مباشرة العملية التأويلية.

ووظيفتنا إزاء الحقلين التأويليين؛ الأصولي والتأويلية المعاصرة، هي الوقوف علىٰ حقيقة المقاربة، وصيغتها، وهل يمكن أن نتصور تفاعلًا معرفيًا ومنهجيًا بين هذين

الحقلين؟ رغم اختلاف وتباين الوعاء المعرفي والتصور اللغوي والفلسفي لكل واحد منهما، ثم إنَّ مفهوم المقاربة كذلك لا يقصي الفوارق ومواضع الاختلاف بين الحقلين الأصولي والتأويلية المعاصرة، في جوار ذلك لا تمنع هذه الأخيرة من اكتشاف مواطن الاجتماع بين الحقلين، وهذا يجعل هامشًا يمكننا من خلاله إثراء المعاني المجملة في كل حقل من هذين الحقلين، إضافة إلىٰ أنَّ منجزات التأويلية المعاصرة في بعض مناحيها قد فتحت للمعنىٰ الاجتماعي للنص، ونظريات السياق المتعددة فسحةً نستطيع من خلالها أن نستفيد من الوعاء التأويلي المعاصر.

وهذا لا يمنعنا من أن نجعل التأويل الأصولي مرجعًا في صد كل القواعد التأويلية الهرمسية القائمة علىٰ أساس موت المؤلف، وغياب الحقيقة، وسذاجة النظريات التفكيكية.

فالفكر الأصولي يعتبر منظومة أساسية محكمة في قراءة النص وتأويله لا سيما المقدس، وهذا ما جعل قواعده تنحو نحو الضبط المنهجي، والصرامة المعرفية القائمة علىٰ أساس اللغة والواقع، ومعهود العرب وعاداتهم . . . إلخ.

هذه إشكالات وتساؤلات ستكون مناط بحثنا في الفصول القادمة. لننحو بها نحو الإجرائية والتطبيق، إضافة إلىٰ توسيع كل المدارك الحقيقية للتأويل.

الفصل الثاني

إشكالية المقاربة بين التأويل الأصولي والتأويلية المعاصرة

تمهيد:

المبحث الأول: الإطار المفهومي لمصطلح المقاربة والصيغة المنتخبة

المطلب الأول: جينالوجيا المقاربة والتحديد الاصطلاحي

المطلب الثاني: صيغة المقاربة والقراءة الوسيطة المنتخبة

المبحث الثاني: واقع المقاربة ومفهومها في الدراسات المعاصرة

المطلب الأول: المقاربات المشوهة وتجاوز الخصوصية

المطلب الثاني: المقاربات التفاعلية والنقد الجوهري

تمهيد

لقد أثار الحديث عن إيجاد مناخات تجمع النظريتين العربية الإسلامية المتمثلة في البيان العربي، وبين التأويلية المعاصرة، عديد التساؤلات وكثير الاختلافات، وهنا تحضر مسألة التأثير والتأثر، ولعل الزخم المعرفي والمنهجي الذي جادت وتجود به الدراسات الغربية في التأويلية المعاصرة، وموقعها في الساحة العربية النقدية هو الذي كان شفيع الباحثين العرب وحتىٰ المدرسة الإيرانية المعاصرة، إلىٰ التوجه نحو هذا الحقل المعرفي.

إنَّ أهم تساؤل يمكن الولوج منه في هذا التمهيد يتمحور في كيفية استدعاء الموروث الغربي في سبيل إثراء المرتكزات التراثية نحو تطوير مناهج النقد العربي، ثم هل نحن بحاجة إلىٰ إعادة النظر في موروثنا الحضاري حتىٰ نستلهم من مناهج النقد الغربي المعاصرة؟ ثم إشكال آخر، هل هناك تفريق في الحقل التراثي بين المجال الديني وبين الحقل الفكري العام؟، يأتي التساؤل ملحًّا نحو بيان نظرية تأويلية نقدية متقدمة في القراءة والتأويل، لكن أصحاب هذه المشاريع هل استدركوا خصوصية النص الديني القرآني خاصة؟ أم إنَّ مشاريع المقاربة التي اتجه نحوها هؤلاء، تتمثل في استدعاء نظرية نقدية جديدة في القراءة والتأويل دون اعتبار المفارقات الحقلية بين الدين والفكر العام؟، أي بين الفكر الإسلامي في بحوثه، وبين الفكر العربي (الأدب، التاريخ، الفلسفة ... إلخ) أي كل ما ليس بديني بحت.

ثم إنَّ أي خطوة في إيجاد معايير المقاربة بين الحقلين العربي والغربي، هل يمكن أن نعتبرها ركوبًا لمتن التأويلية المعاصرة من أجل استدعاء المصداقية والعلمية؟، بعبارة أخرىٰ هل تبني كثير من الباحثين لهذه النظريات الغربية كان انطلاقًا من قناعتهم بعقم مناهج النقد العربي الإسلامي في القراءة والتأويل؟، أم هو حديث التأثير والتأثر؟، يعني ابتغاء الإثراء المعرفي لا غير، أو الاستفادة من المنجزات الحضارية

للفكر الغربي المعاصر، مثلما حصل مع المنطق في العصر الوسيط، ومثلما قرأت أوروبا فلسفة أرسطو عن طريق ابن رشد.

هذه إشكالات كثيرة وغيرها هي التي ستكون مناط بحثنا في هذا الفصل، بعد أن نلج مفهوم المقاربة، والحفر في جينالوجيا المصطلح، والحمولة العربية والغربية التي يحملها معرفيًا ومنهجيًا.

إضافة إلىٰ مسحة عامة لأهم المشاريع التي خاضها أصحابها في التجربة المقاربية التي رأوها في التقريب بين الحقلين الغربي والعربي الإسلامي، حيث سنخوض معهم أهم المرتكزات التي رأوها في نتاج بحوثهم لنشفعها بنقود متعددة، وملاحظات عميقة.

ثم نخلص بعد تحديد مفهوم المقاربة إلىٰ الصيغة المنتخبة والقراءة الوسيطة التي نراها في مناهج النقد العميقة من وراء الحمولتين العربية الإسلامية والغربية المعاصرة، وبحث أهم الدراسات الفاعلة في مفهوم المقاربة.

المبحث الأول

الإطار المفهومي لمصطلح المقاربة والصيغة المنتخبة

تمهيد:

المطلب الأول: جينالوجيا المقاربة والتحديد الاصطلاحي

الفرع الأول: جينالوجيا مصطلح المقاربة لغويًا

الفرع الثاني: مفهوم المقاربة منهجيا ومعرفيًا

المطلب الثاني: صيغة المقاربة والقراءة الوسيطة المنتخبة

الفرع الأول: أساسيات المقاربة وحدود التداول

أولًا : المقاربة وأصل التداول

ثانيًا : المقاربة وحدود التداول

ثالثًا : المقاربة والنقد الجوهري

رابعًا : المقاربة وأصالة المنجز الأصولي

الفرع الثاني: القراءة الوسيطة المنتخبة

تمهيد

إنَّ الحديث عن مفهوم المقاربة هو حديث عن الخلفية اللغوية التي تشملها حمولة المصطلح «المقاربة»، بعد ذلك نستلهم المفهوم المعرفي والمنهجي في توظيف مصطلح المقاربة في البحوث العلمية المقارنة. لنصل في المطلب الثاني إلىٰ المنهاجية المتبعة في صيغة المقاربة المنتخبة التي نقصدها. والتي يكون عليها عملنا في الباب الثاني.

المطلب الأول

جينالوجيا المقاربة والتحديد الاصطلاحي

تحديد المصطلح يتوقف علىٰ جينالوجيا مصطلح المقاربة لغويًا، وما تمثله مادة «قرب»، في مدونات معاجم اللغة العربية، وهذا التحديد اللغوي في جذر المادة هو الذي يحدد مسار المراد من مصطلح المقاربة معرفيًا ومنهجيًا.

الفرع الأول

جينالوجيا مصطلح المقاربة لغويًا

يأتي مصطلح المقاربة في معجم مقاييس اللغة من المادة اللغوية «قرب»، (قَرَبَ) القاف والراء والباء أصل صحيح يدل علىٰ خلاف البعد. يقال: قَرُبَ يَقْرُبُ قُرْبًا. وَالْقِرَابُ: مُقَارَبَةُ الْأَمْرِ[1].

وفي لسان العرب لابن منظور يأتي بمعنىٰ: القُرْبُ نقيضُ البُعْدِ. قَرُبَ الشيءُ، بِالضَّمِّ، يَقْرُبُ قُرْبًا وقُرْبانًا وقِرْبانًا أي دَنا، فَهُوَ قريبٌ، الْوَاحِدُ، واقْتَرَبَ الوعدُ أي تَقارَبَ. وقارَبْتُه فِي الْبَيْعِ مُقاربة. والتَّقارُبُ: ضِدُّ التَّباعد.

قَالَ اللَّيْثُ: القُرابُ والقِرابُ مُقارَبة الشيءِ. وقال ابن سِيدَهْ: وقارَبَ الشيءَ دَانَاهُ. وتَقَارَبَ الشيئانِ: تَدانَيا. وقال الْجَوْهَرِيُّ: شيءٌ مقارِبٌ، بِكَسْرِ الراءِ، أي وَسَطٌ بَيْنَ الجَيِّدِ والرَّدِيءِ.

وَقَوْلُهُ فِي الْحَدِيثِ: سَدِّدوا وقارِبُوا؛ أي اقْتَصِدوا فِي الأُمورِ كلِّها، واتْرُكوا الغُلُوَّ فِيهَا وَالتَّقْصِيرَ؛ يُقَالُ: قارَبَ فلانٌ فِي أُموره إِذا اقْتَصَدَ.

يُقَالُ للرجُل إذا أَقْلَقَه الشيءُ وأَزْعَجَه: أَخذه مَا قَرُبَ وَمَا بَعُدَ، وَمَا قَدُمَ وَمَا حَدُثَ؛ كأَنه يُفَكِّرُ ويَهْتَمُّ فِي بَعيدِ أُمورِه وقَريبِها[2].

وفي القاموس المحيط: وشيءٌ مُقارِبٌ، بالكسر: بينَ الجَيِّدِ والرَّديءِ، أو دَيْنٌ مُقارِبٌ، بالكسر، ومَتاعٌ مُقارَبٌ، بالفتح[3].

---

(١) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، (دار الفكر/بيروت، ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م)، ٥/ ٨٢.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، ج١/ ص٦٦٤.

(٣) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ١/ ٣١٠.

وفي المعجم الوسيط: (تقاربا) دنا كل مِنْهُمَا من الآخر، (المقارب) الوسط بَين الْجيد والرديء[1].

يتبيَّن لنا من خلال هذه المعاني اللغوية أنَّ مادة المقاربة لا تخرج عن مفهوم التوسط، والأخذ بالشيء الوسط، من دون تحيز؛ فهو وسط بين دائرتين كما اصطلح عليها صاحب القاموس، وسط بين الجيد والرديء، ومنه استدلال الجوهري عندما جعل المقاربة وسطًا بين الغلو والتقصير.

فالأخذ بالوسط المقارب يعني الاستفادة من كلا الطرفين، وكأنَّ المقاربة تعني في الاصطلاح اللغوي: المزج بين المتضادين، عن طريق اجتماع ما يشتركان فيه وإن كان من وجه دون آخر.

وهذا ما يبيِّنه قول الجوهري: إنَّ المقاربة توسط بين الغلو والتقصير. أي وقوف عند حد يمكن أن يشكل وجهة تجمع بين المشتركين ومواطن التقارب، والابتعاد عن موارد التضاد والنقيض بين المتقاربين.

---

(١) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، دار الدعوة، ٢/ ٧٢٣.

الفرع الثاني

مفهوم المقاربة منهجيًا ومعرفيًا

بعد الإطلالة علىٰ جينالوجيا المصطلح لغويًا، الذي تحدد في مرتكزين أساسين:

الأول: المقاربة بمعنىٰ التوسط في الشيء، أي توسط بين الغلو والتقصير، حيث إنَّ المقاربة بين حقلين معرفيين تقتضي الوقوف علىٰ أهم المضامين التي تقتضيها طبيعة كل حقل معرفي، دون غيرها من المفارقات وعناصر التباين التي تستحيل الاجتماع، وتأبىٰ التفاعل المعرفي بينهما.

الثاني: المقاربة بمعنىٰ الدنو، وهذا تقتضيه المساحة التي يشتغل عليها كل حقل معرفي، أي إنَّ خلفية التقارب جاءت بناء علىٰ اتحاد المقصد الذي يشتغل عليه كل حقل معرفي، وإذا جئنا إلىٰ تمثيل هذه الخلفية اللغوية علىٰ ما نحن بصدده، فإنَّ التأويل الأصولي يسعىٰ نحو بيان آليات ومناهج تفسير النصوص الدينية، وكيفية تأويلها، أي إنَّه يشتغل علىٰ العملية التأويلية.

وهذا نجده أيضًا لدىٰ التأويلية الغربية المعاصرة؛ حيث إنها تقوم بتوفير كل آليات تفسير النصوص وتأويلها، وهي بدورها تشتغل علىٰ صيغة العملية التأويلية. فهذا الاتحاد في المقصد والاختلاف في وسائل هذا المقصد هو الذي جعل مادة «الدنو»، تصدق علىٰ مفهوم المقاربة بين التأويلين الأصولي والتأويلية المعاصرة.

يتضح لنا مفهوم المقاربة في الاصطلاح، بأنَّه أساس نظري يتكون من مجموعة من المبادئ يتأسس عليها المنهج عن طريق التداول الفكري لمختلف الحقول المعرفية المراد تقريب مساحاتها؛ بإحصاء مواطن الدنو والاجتماع.

وفي هذا المقام فنحن أمام حقلين معرفيين؛ التأويل الأصولي، والتأويلية الغربية المعاصرة، وهما يشكلان تباينًا معرفيًا ومنهجيًا واضحًا، لكن المقصود من كلا

الحقلين واحد، حيث إنَّ كليهما يسعىٰ إلىٰ بيان إنتاج الدلالة، والوقوف علىٰ أقرب المعاني والتفسيرات التي يقتضيها النص، أي إنَّ كلًّا منهما يبحث في آليات التأويل ومنهاجية النظر في قراءة النصوص.

تتوجه المقاربة أساسًا في وصل المعرفة التأويلية المعاصرة بالتأويلية الأصولية في التداول المعرفي الذي يمكن أن يلتقيا فيه، ثم لا بدَّ أنَّ هناك خصوصية تجعل فرادة أحدهما عن الآخر مستحقة، ولا يمكن أن نقوم بأي تبيئة لأحدهما في حقل الآخر.

فالمقاربة تقوم إذن علىٰ أساس من التدوال المعرفي تقتضيه اللحظة الحضارية التي تعيشها المعرفة التأويلية بين حقلين مختلفين، وكلاهما يشكل حديث التدوال الزمني والراهن الغربي والإسلامي المعاصر، أي نحن أمام موجة فكرية تتوجه نحو آليات التأويل وطرائق التفسير، والبحث عن التأويل الأمثل لمعرفة مغاليق المعرفة الإنسانية المختلفة.

وقد أعطىٰ طه عبد الرحمن مصطلحًا مغايرًا حيث أقام لفظة «المقاربة» علىٰ وزن «التفعيل»، أي التقريب. والتقريب والمقاربة في المعنىٰ متقاربان؛ حيث إنَّ المقاربة تستلزم وجود أكثر من حقل معرفي، وكذلك التقريب، لا يمكن أن نتصور تقريبًا أحاديًا، أي لا بدَّ من وجود فضاءات معرفية متعددة، نقوم بتقريبها.

إلا أنَّ طه عبد الرحمن فرق بينهما، فإذا كان التقريب يفيد معنىٰ الدنو من المطلوب كما تفيده المقاربة؛ فإنَّ التدنية التي تدل عليها صيغة التفعيل التي صيغ بها لفظ التقريب، تحتمل أن تتواصل إلىٰ أن تبلغ درجة التطابق مع المطلوب، علىٰ خلاف «المداناة» التي تتضمنها صيغة لفظ «المقاربة»، فإنها ولو استمرت لا تصل إلىٰ مرتبة التطابق، «وبيان ذلك أنَّ التقريب التداولي، لما كان يقتضي نقل وظائف أو مضامين من مجال تداولي مخصوص إلىٰ المجال التداولي الأصلي، فإنَّ هذا النقل لا يستقيم حتىٰ يتجاوز المنقول حد مقاربة المأصول إلىٰ مطابقته»[1].

ويظهر الاختلاف كذلك في اعتقاد طه عبد الرحمن أنَّ الغموض الذي تكتنفه آلية التقريب هو من أجل بيان المضامين الغامضة، وتوسيع مدارك التداول بين الحقلين،

---

(١) المرجع السابق، ص٢٨٠.

ثم تؤدي في النهاية إلىٰ اليقين، أما الغموض في آلية المقاربة فإنَّ مسلكه هو الظن؛ لأنَّ الخفاء فيه لا يؤدي إلا إلىٰ ذلك.

ومن هذا المنطلق يتجه طه عبد الرحمن إلىٰ مفهوم «التقريب» بقوله: «وصل المعرفة المنقولة بالمعرفة الأصلية»[1]؛ فيصبح المنقول بعد ذلك موصولاً، ولمَّا كان الوصل متعلقًا بالأصل، فمصطلح التقريب هو جعل المنقول مأصولًا[2]، أي إعطاء المنقول قيمة علمية تصل إلىٰ مرتبة المنقول إليه.

لكن لا داعي لهذا التفريق؛ لأنَّه اصطلاح منه، وليست مسألة لغوية تقتضي ذلك، أو اصطلاحًا معرفيًا ثابتًا، ولأنَّ مصطلحي «التقريب» و«المقاربة» مستمدان من مادة «قرب».

ثم لا حاجة لنا هنا في عملية التداول المعرفي أن نقوم بمطابقة الحقلين المعرفيين المراد مقاربتهما، وتحصيل الاندماج بينهما أو إزالة الخفاء الذي يوصلنا إلىٰ اليقين؛ لأنَّ أساس المقاربة هو اشتغال باستشكال المضامين والوظائف في كلا المجالين حتىٰ تتحصل المعرفة الكافية بين عناصرهما، والوقوف علىٰ ما تميز به مجال عن آخر، بالإضافة إلىٰ التركيز علىٰ المضامين الأساسية التي يجتمع فيها الحقلان.

ولا يهمنا حديث اليقين بينهما؛ لأنَّ ذلك متعذر حتىٰ في الحقل الواحد، فمناهج التأويل الأصولي مثلًا فيها ما هو قطعي وفيها ما هو ظني، وكذلك آليات ومناهج التأويلية المعاصرة فيها ما هو ثابت وما هو متغير وظني.

الذي يهمنا هو الالتفات إلىٰ أهم العناصر المنهاجية والمعرفية التي اقتضتها الظاهرة التأويلية في كلا الحقلين، والإشادة بآليات التأويل الأصولي؛ لأنها تنحو نحو الضبط والحسم، وعن طريقها نحاكم آليات التأويلية المعاصرة التي تفتقر إلىٰ كثير من الضبط والجدة، وفي جوار ذلك تفتح لنا التأويلية المعاصرة مساحات معرفية في توسيع النظر اللغوي ومعطيات الواقع الزمني والمكاني الذي يتجلىٰ في ثنائية الدال والمدلول، عن طريق توسيع مدارك آلية السياق.

---

(١) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٢)، ص٢٣٧.

(٢) المرجع نفسه، ص٢٣٧.

نحن نعتقد أنَّ هناك فوارق جوهرية بين الحقلين، لا يمكن أن تلتقي أبدًا، لكن مهمتنا في هذه الدراسة المقاربية هي الوقوف علىٰ مضامين العملية التأويلية في كلا الحقلين، والاشتغال علىٰ حدود الإفادة والاستفادة من كلا الحقلين.

قد تحدث طه عبد الرحمن عن مظاهر التقريب التداولي في تاريخ الفكر الإسلامي، في عصور التدوين الإسلامية الزاهرة؛ حيث جرىٰ اشتغال التقريب التداولي علىٰ علمي المنطق والأخلاق، وفي هذه الأثناء الخصبة التي شهدتها الساحة الفكرية الإسلامية، استطاع الفكر الإسلامي أن يحتوي وأن يكون جزءًا من هذا التفاعل الفكري، خاصة في علمي المنطق والأخلاق.

وعلىٰ طريقة طه عبد الرحمن في مفهوم التقريب أو المقاربة، يكون تقريب المنطق بجعل أبعد المنقولات في التجريد النظري مأصولًا، ويكون تقريب الأخلاق بجعل أبعد المنقولات في التسديد العملي مأصولًا[(١)].

لكن مفهوم التقريب لا يقتصر علىٰ استدعاء المعارف والعلوم الأخرىٰ فقط، مما ليس موجودًا في حقل الفكر الإسلامي -مثل علم المنطق فهو دخيل علىٰ الفكر الإسلامي ولا وجود له أصالة في الساحة الإسلامية إلا ما كان نزرًا قليلًا-؛ بل يشمل أيضًا ما كانت الحقول فيه تجتمع علىٰ المقاصد والغايات وتتباين في المناهج والوسائل.

ومن هذا المنطلق، فإنَّ مفهوم المقاربة يشمل أيضًا المعارف التي تشترك في المقصد وإن اختلفت في المناهج والوسائل، وينطبق هذا علىٰ المقاربة التي نجريها بين التأويل الأصولي والتأويلية الغربية المعاصرة؛ حيث إنَّ كلًّا منهما يسعىٰ إلىٰ تقديم قواعد ومناهج تفسير النصوص وتأويلها. فالمقصد واحد ألا وهو التأويل، لكن المناهج والآليات التي يتوسل بها كل حقل معرفي تتباين في أشياء وتتشابه في أشياء أخرىٰ.

وهنا تظهر قيمة المقاربة في كونها إجراءً تفاعليًا يقوم علىٰ بيان المنجزات

---

(١) المرجع السابق، ص٢٤١.

الحضارية العلمية المتباينة، وصياغتها في بوتقة التناغم والمشاكلة، التي تقتضيها طبيعة كل حقل معرفي.

يقترب كذلك من مصطلح المقاربة، مصطلح «التقريب بين المذاهب» في منظومة الفكر الإسلامي المعاصر، وهو لا يعني إزالة الفوراق تمامًا، أو حسم مادة الخلاف؛ لأنَّ الخلاف موجود، بل هو وريث التعدد والثراء الحضاري بين مذاهب الفكر الإسلامي المختلفة. لكن التقريب يقوم علىٰ أساس توحيد الجهود العلمية من أجل توسيع مساحات الاتفاق، وجعل المساحات المختلف فيها هامشية لا تضرب في عمق الدائرة الإسلامية الواحدة.

كذلك لا يعني التقريب بين المذاهب إلغاءها أو دمج بعضها في بعض، أو تغليب مذهب علىٰ آخر؛ لأنَّ بقاء المذاهب في إطار المفهوم الإسلامي للاختلاف في الرأي من عوامل ازدهار الحياة الفقهية ونموها[1]، وتقديم الكثير من وجهات النظر التي ترىٰ فيها الأمة سعة ويسرًا في الأخذ والتطبيق بما يتلاءم مع ظروف الزمان والمكان.

يظهر من خلال المصطلح -التقريب- أنَّ المفاهيم الأساسية له لا تخرج عن نطاق تقريب المسافات، والاستفادة المزدوجة بين مختلف الصيغ المذهبية، ومع ذلك فإنَّ مجال التقريب بين المذاهب الإسلامية يختلف عن مفهوم المقاربة الذي نشتغل عليه؛ لأنَّ مفهوم التقريب بين المذاهب لا يخرج عن دائرة الفكر الإسلامي.

كما أنَّ اتجاه التقريب ينحو نحو مقصدية الوحدة ونبذ الخلاف، وجعله هامشيًا، إضافة إلىٰ توسيع دائرة الاتفاق والتناغم بين المذاهب العقدية الموجودة علىٰ الساحة.

أما المقاربة[2] التي نحن بصددها فهي تتجه نحو حقلين معرفيين مختلفين؛ التأويل

---

(١) محمد الدسوقي، نهج التقارب الفقهي، مجلة رسالة التقريب (ع٤، ١٤١٤هـ)، ص٢٠.

(٢) هناك استعمال لمصطلح «التقريب» خارج دائرة الحقل المعرفي الواحد، وذلك ما نجده من طروحات حول التقريب بين الأديان، وهذه الأخيرة تدخل في مسمىٰ حوار الحضارات، وحوار الأديان. وهذه الأخيرة تختلف عن المقاربة التي نجريها بين التأويل الأصولي والتأويلية المعاصرة؛ لأن مفاهيم التقريب بين الأديان تختلف، ولا تأخذ شكلًا واحدًا؛ هل المراد من التقريب بين الأديان هو إنشاء مساحة وسطية تعطي لكل دين مكانه وقيمته؟ أم هو توحيد المعتقد وهذا أمر يستحيل؟ أم إنَّ مفهوم التقريب ينسحب =

الأصولي والتأويلية الغربية المعاصرة. ولا تبتغي هذه المقاصد بقدر ما تتجه نحو الوقوف علىٰ مضامين الاجتماع والاستفادة من المفارقات الموجودة في كل حقل معرفي. إضافة إلىٰ مبدأ الاحتكام الذي يفرضه مجال معرفي علىٰ آخر.

والاختلاف يظهر أيضًا من جهة الدائرة التي يشتغل عليها مفهوم المقاربة، حيث إنها لا تناقش المفاهيم العقدية أو السياسية، بل اشتغالها مرتكز أساسًا علىٰ الآليات اللغوية والمعرفية التي تدخل أساسًا في العملية التأويلية.

وسنرىٰ في المطلب الثاني حقيقة المقاربة التي نشتغل عليها في الباب الثاني بعد أن وقفنا علىٰ التصورات الجوهرية وبنية كل حقل معرفي، أي التأويل الأصولي والتأويلية المعاصرة. عن طريق بيان أساسيات المقاربة التي تقتضيها عملية التداول بين هذين الحقلين المعرفيين، ومن خلالها نحدد القراءة الوسيطة المنتخبة التي نراها حَرية بمثل هذه المقاربة.

وهذا من شأنه أن يجعل مقاربتنا تبتعد كثيرًا عما جادت به القراءات المعاصرة الحداثية للنص الديني، فأساسيات المقاربة التي نشتغل عليها ستجعلنا بمنأىٰ عن كل هذه القراءات المشوهة التي تجاوزت الخصوصية؛ بل إنها قامت بإبعاد التأويل الأصولي تمامًا عن مشاريعها، تحت مظلة أنَّ الفكر الأصولي قائم علىٰ أساس الدوغمائية، هذه الأفكار وغيرها، لا ظلال لها لا من قريب ولا من بعيد عما نحن بصدده، وسنقوم في المبحث الثاني بعرض بعضها ونقدها، وفضحها، وبيان أخطائها وتشوهاتها المنهجية والمعرفية.

= علىٰ حوار الحضارات؟ وهذه صيغة مختلفة أيضًا؛ لأنَّ حوار الحضارات لا يقتصر علىٰ الأديان، وقد يشملها أو لا يشملها، كما أنَّ مفهوم الحوار بين الحضارات قد يأتي بمعنىٰ التقريب، أو قد يأتي بمعنىٰ المصالحة الفكرية التي تقتضيها اللحظة الحضارية.

المطلب الثاني

صيغة المقاربة والقراءة الوسيطة المنتخبة

الفرع الأول

أساسيات المقاربة وحدود التداول

بعد الانتهاء من مفهوم المقاربة، الذي حددنا مفهومه المنهجي والمعرفي، يتأكد لنا الإشارة إلىٰ أساسيات المقاربة وحدود التداول بين التأويل الأصولي والتأويلية المعاصرة. نلخص هذه الأساسيات في النقاط الجوهرية الآتية:

أولًا: المقاربة وأصل التداول:

إنَّ التداول المعرفي بين الحقول العلمية المختلفة، لا مانع منه ما لم يؤدِ ذلك إلىٰ تقويض المعرفة الأصيلة، ويتجلىٰ ذلك بين التأويل الأصولي بوصفه معرفة أصلية، وبين التأويلية المعاصرة بوصفها منقولًا معاصرًا.

فأصل التداول مشروع، وهذه مسلَّمة تقتضيها نظرية المعرفة القائمة علىٰ أساس التأثير والتأثر؛ فقد وجدنا في تاريخ الفكر الإسلامي نماذج مهمة في تقريب كثير من المعارف العلمية، ولعل ما قام به علماء الفكر الأصولي في تقريب المنطق خير دليل علىٰ ذلك؛ بل إنَّ عوامل التأثير والتأثر كانت قائمة في كثير من المجالات والفنون، نجد كثيرًا من فقهائنا يستحضرون النص الفلسفي اليوناني في التأصيل للسياسة الشرعية وللتاريخ كما وجدنا ذلك مع الماوردي وابن عقيل وابن خلدون والغزالي وابن رشد، وغيرهم.

فعلىٰ هذا الأساس الذي ترجمته بِنَىٰ التفكير الإسلامي «الحكمة ضالة المؤمن»، تتجلىٰ قيمة الأصل التداولي في الفكر الإسلامي و«لا يخفىٰ أنَّ المنقولات التي توردات علىٰ التراث تنوعت في مواضيعها، وتزامنت وتفاعلت فيما بينها، وأنَّ أشكال التقريب التي خضعت لها استمرت علىٰ مدىٰ الأطوار التي تقلب فيها هذا التراث. وما هذا التنوع في المنقولات والتفاعل بين أصنافها، والاستمرار في تقريبها إلا دليل آخر علىٰ أنَّ التكامل وصف راسخ في الممارسة التراثية»[1]. فمفهوم التكامل قائم علىٰ أساس الاستيعاب، وهي ميزة تشع بها مفردات الفكر الإسلامي، ومعنىٰ الاستيعاب هو الدخول بهذه المناهج في خط المشروعية من عدمها، وهنا يتضح مفهوم التداول أكثر، نحن أمام نظريات وآليات تأويلية مختلفة في قراءة النصوص وتأويلها.

هذه الميزة التي اتحد فيها الهدف والغاية؛ فالهدف هو الوصول إلىٰ قراءة جديدة، والغاية هي الانفتاح علىٰ مكنونات ما يريده المؤلف. فهذه قاعدة تجعل مبدأ التداول مستساغًا، وتبقىٰ كيفية المقاربة هي الأساس الذي يرتكز عليه هذا المفهوم. والمقصود بالاستيعاب، هو استحضار هذه الآليات وإخضاعها لمشرحة التأويل الأصولي، ما يصلح منها وما لا يصلح، وتتحدد هذه المفاهيم عن طريق الآليات المنهجية التي تقتضيها طبيعة النص ونظام الدلالة. تقوم خصائص أصل التداول كما حددها طه عبد الرحمن علىٰ ثلاثة محاور رئيسة، تجعل من المقاربة وأساس التداول مشروعيةً تستدعيها الطبيعة المعرفية، وتقتضيها اللحظة الحضارية. الرؤية التي ترنو إليها المقاربة بين التأويلية المعاصرة والتأويل الأصولي تتأسس علىٰ هذه النماذج الآتية:

١- النموذجية في التنوع:

تقوم هذه النموذجية في قيام التأويلية المعاصرة بأفضل أوصاف الاختلاف في الموضوع والمنهج، كما هو الحال في المنطق[2]، فإذا كنا أمام حقلين معرفيين نريد عمل مقاربة لهما؛ فأهم رافد نركز عليه في هذه العملية هو استدعاء المناهج التي

---

(١) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص٢٣٧.

(٢) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص٢٣٩.

تشكل في تنوعها وتباينها أفضل وأحسن الصيغ التي تقترب من مناهج المعرفة الأصيلة، بمعنىٰ آخر: إننا أمام تأويل أصولي بأصالته ومناهجه، وأمام تأويلية غربية معاصرة. نموذج التنوع يقتضي النهوض بالآليات التي لا تصطدم أصلًا ولا فرعًا مع مناهج التأويل الأصولي، فعندما نقول إنَّ منهج علم الدلالة، والنظريات السياقية، والطروحات المقاصدية، تعتبر مناهج جوهرية في التأويلية المعاصرة؛ فإنَّ ذلك يستدعي هامشًا كبيرًا للبحث بين هذه الآليات ومناهج التأويل الأصولي في هذه المناهج بحد ذاتها.

لأنَّ التأويل الأصولي نفسه يبحث في هذه المناهج؛ فالنص أو اللسان أو اللغة هي الأساس في العملية التأويلية، والبحث هو الأساس الذي تعتمده المناهج اللغوية القريبة من فضاء اللغة.

ولا يهمنا بعد ذلك أن نجد اتفاقًا أم اختلافًا، المهم أن نتبيَّن حقيقة الدلالة في الحقلين، مع مراعاة الخصوصية التراثية، حيث تقف هذه الأخيرة أساسًا ومعيارًا في عملية النقد الجوهري التي نتحدث عنها لاحقًا.

٢- النموذجية في التفاعل:

وهنا تتأكد معالم الاتفاق التي سنحصل عليها، عند عملية المقاربة بين التأويلين في حدود هذه الآليات التي توفر بين الحقلين التقاء؛ حيث إنَّ معالم هذه المقاربة لا بدَّ أن تقوم علىٰ التفاعل الذي يقتضي قيام المنقول «التأويلية المعاصرة» بأفضل أوصاف الاشتراك والتمازج، كما هو الحال بالنسبة إلىٰ تقريب علم الأخلاق[1] في الفكر الإسلامي، ويظهر هذا جليًا في مقاربات هيرش حول مفهوم النصية ودلالة القصدية وغيرها من المفاهيم التأويلية مثل السياق، وحدود التأويل التي أسس لها أمبرتو إيكو وغيره. إنَّ هذه الآليات المتشابهة بين الحقلين الأصولي والتأويلية المعاصرة، توفر لنا مساحة خصبة من التفاعل والتناغم والنقد.

ولا يعني التفاعل بالضرورة المطابقة أوالمحايثة، بل يشمل أيضًا الرؤىٰ النقدية العميقة التي تشمل التأويلية المعاصرة في مقاربتها للآليات اللغوية الأخرىٰ المشابهة.

---

(١) المرجع نفسه، ص٢٣٩.

٣- نموذج الاستمرارية:

إنَّ عملية التفاعل التي تقتضيها المقاربة بين التأويل الأصولي والتأويلية المعاصرة تجعلنا أمام انفتاح تواصلي مستمر بين مختلف هذه الآليات والمساطر، لا سيما ونحن نعلم أنَّ كثيرًا من المناهج التأويلية المعاصرة ما زالت قيد البناء والتطور، وما زالت هناك معالم لغوية في التأويل تحتاج إلىٰ مزيد من النقد والتوضيح، فيقوم أساس التداول علىٰ الجدل العلمي الخصب الذي يجعلنا في عملية نقدية واكتشافية مستمرة في تقريب هذه الآليات. وقد ترجم طه عبد الرحمن هذه النموذجية أيضًا في تقريب المنطق وعلم الأخلاق[١].

ثانيًا: المقاربة وحدود التداول:

تقوم أساسيات المقاربة علىٰ توجيه القراءة نحو الجمع بين القراءتين الأصولية والتأويلية المعاصرة، أو ما اصطلحنا عليه من قبل بمفهوم الاستيعاب، يؤدي بنا إلىٰ منظور منهجي لا بدَّ من مراعاته؛ يتمثل في حدود التداول وضوابط المقاربة، ولا يمكن ونحن إزاء نظامين معرفيين مختلفين أن نقوم بأي عملية مقاربية دون أن نقيم حدودًا منهجية ومعرفية لهذه المقاربة.

فحدود التداول والتفاعل بين المنجزين الأصولي والتأويلي المعاصر، تجعلنا نقف أمام المقتضيات اللغوية الداخلية والخارجية التي يستدعيها النص في أثناء عملية التأويل، دون غيرها من المناهج التي قامت عليها آليات هدمية وهرمسية كما سيأتي مع بعض المقاربات المشوهة؛ حيث تجاوزت كل الخصوصيات التي يقتضيها التأويل الأصولي. نلخص هذه الحدود في النقاط الجوهرية التالية:

١- لا يمكن أن نقوم بمقاربة التأويل الأصولي وبعض مناهج التأويلية المعاصرة القائمة علىٰ أساس البنيوية والتفكيك والتاريخانية؛ لأنَّ هذه المناهج لم تعد صالحة حتىٰ في أرضها، وعند أهلها في مناهج النقد الغربية، وقد رأينا في الفصل الأول كيف أحدثت التأويلية المعاصرة انقلابًا علىٰ الموروث الغربي، الذي التف حول آليات التفكيكية ومناهجها، إنَّ مناهج التأويل الأصولي الأصيلة تقوم علىٰ منطق

---

(١) المرجع نفسه، ص٢٤٠.

الضبط ومقصدية المعنىٰ، وهذه معايير لا يمكن أن تجعل للمقاربة مع هذه المناهج أي منفذ نحو التداول.

فالبنيوية قامت علىٰ أساس عزل النص عن الفضاء الخارجي تمامًا، بل حتىٰ المؤلف نفسه؛ مما أخرجها عن كل دواعي المنطق والمعقولية التي تقتضيها طبيعة التأويل، حيث «أصبح اهتمامها منصبًا علىٰ بنية النص في معزل عن أي إحالة مرجعية خارجية حتىٰ لو كان الأمر يتعلق بمؤلف النص وفاعله، ومن هنا نجد أنَّ فكرة «موت المؤلف» هي من أهم المقولات تداولًا في هذه المرحلة، وأنها كانت تعبِّر عن تيار فلسفي يقوم أساسًا علىٰ نفي الفاعل كيفما كان نوعه، ليتم التأكيد فقط علىٰ العلاقات التي بين العناصر والأجزاء ... ومن بين ما ترمز إليه فكرة «موت المؤلف» إبعاد النص عن مصدره وإقصاء مقاصده وتحريره من المعنىٰ»[1].

وقد نتج عن هذا الحسر التأويلي للنص، الانقلاب الذي قامت به التفكيكية علىٰ الموروث البنيوي؛ حيث زاد من غربة النص، وأصبحت العمليات التأويلية لا تستند لأي معطىٰ قانوني ولا آليات لغوية في قراءة النص، ولا يؤمن بالحقيقة، كل ما هناك أنَّه «يأخذ بالمنهج السوفسطائي[2] القائم أصلًا علىٰ الشك في المعارف والمعاني، وقد خيم شك دريدا علىٰ كل القضايا؛ حتىٰ فقد العالم مصداقيته ومحور ارتكازه، وهذا ما جعله يفتقد المعنىٰ، ويصبح تفسير الدلالة تفسيرًا لا نهائيًا، يوحي باستحالة المرجعية لأي سلطة كانت، وهذا إن دلَّ علىٰ شيء فإنما يدل علىٰ أنَّ دريدا يعيد الاعتبار للشك السوفسطائي، ومن ثَّم ينفي -كما نفىٰ السفسطائيون- التفسيرات اليقينية والمطلقة ... والإصرار علىٰ عدم وجود قراءات صحيحة أو موضوعية خاضعة لقوانين أو شروط معينة»[3].

بل إنها تجاوزت كل معاني المنطق والمعقولية عن طريق فتح شهية القارئ والمؤول

---

(١) حميد سمير، الهرمينوطيقا والنص القرآني؛ نقد وتجريح، (دار البيارق، عمان/ الأردن، ط: من دون)، ص١٤-١٥.

(٢) تطلق السوفسطائية علىٰ ذلك التيار الفكري الذي ازدهر في اليونان بعد النصف الثاني من القرن الخامس قبل الميلاد، وهي حركة فلسفية تقوم علىٰ أساس أقاويل لفظية متناقضة خالية من الجد والصدق. ينظر: الحداثة وما بعد الحداثة، عبد الوهاب المسيري، وفتحي التريكي، ص٣٥٣.

(٣) فريدة غيوة، اتجاهات وشخصيات في الفلسفة المعاصرة، ص١٨٧-١٨٨.

ليلعب بالنصوص كيف يشاء، دون أي مراعاة للقوانين والقواعد التي تقتضيها طبيعة اللغة.

وعلىٰ هذا الأساس يستحيل فعل أي مقاربة منهجية ومعرفية بين التأويل الأصولي وهذه المناهج الهرمسية، فأي عملية نخوضها في سياق المقاربة لا تنتمي لأي من هذه الآليات المزيفة.

٢- إنَّ آليات المقاربة هذه التي نقوم بها تجعل التأويل الأصولي هو الأساس في العملية التأويلية بحكم أنَّه يقوم علىٰ منهجية الضبط والحسم، وهذا يجعلنا نؤمن حق الإيمان بخصوصية النص الديني، وآليات تأويله، بخلاف مناهج التأويلية المعاصرة التي تقوم علىٰ أساس تأويل النصوص الدينية وغير الدينية.

فالحمولة المعرفية والمنهجية التي يقتضيها النص الديني تحول دون أي مقاربة مع بعض الجزئيات في آليات التأويلية المعاصرة. فالأخذ بخصوصية النص الديني لازم ومؤكد في الاعتبار.

٣- لا تخرج المقاربة التي نقوم بها عن مناهج التأويل اللغوي بالدرجة الأولىٰ؛ فهذا هو الهامش الذي يلتقي فيه هذان الحقلان المعرفيان، فمواطن الاشتغال التي تقوم عليها المقاربة لا تخرج عن الآليات اللغوية، مثل علم الدلالة، السياق، مفهوم النص، نظرية القصدية، نظرية الظاهر والباطن، نظرية النص والواقع. . .إلخ، وهذه مسائل لغوية بالدرجة الأولىٰ، ولا علاقة لها بالحمولة الفلسفية الأيديولوجية، التي تجعلنا نستحضر المعطيات الفلسفية التصورية الأخرىٰ، فتصير مقاربتنا إرغامًا قسريًا[1]، وتشويهًا فعليًا لإسقاط المفاهيم الفلسفية علىٰ النص الديني، فمقاربتنا بمنأىٰ عن هذه الأخطاء المنهجية.

ثالثًا: المقاربة والنقد الجوهري:

تتميز المقاربة التي نرنو إليها بآلية النقد الجوهري العميق، لآليات التأويلية المعاصرة. إنَّ حدود التداول التي نشتغل عليها، تجعلنا نتوجه إلىٰ الصيغ المقاربية

---

(١) يحيىٰ رمضان، المقاربة الهرمسية للوحي؛ قراءة في الخطاب اللاديني لحامد أبو زيد، إسلامية المعرفة، ع٦٣، ١٤٣٢هـ، ص١٤.

بين التأويل الأصولي والتأويلية المعاصرة بشيء من النقد الحقيقي لمواطن التناغم والتباين، وهذا من شأنه أن يقفنا علىٰ حقيقة الآليات اللغوية التي تستند عليها التأويلية المعاصرة، كما يمكننا أيضًا من معرفة العلاقات اللغوية والدلالية التي تدخل أساسًا في التأويل، وهذا يفتح لنا آفاقًا معرفية ومنهجية عن طريق معرفة كيف ينظر كل حقل معرفي لهذه العلاقات والدلالات.

إنَّ منهجية النقد التي نقوم بها في أثناء مقاربتنا تجعلنا نصحح كثيرًا من المفاهيم التأويلية التي تجاوزتها بعض المناهج التأويلية المعاصرة، وكذلك نحقق مناط بعض المفاهيم التي تدعي أنها تقترب من آليات التأويل الأصولي، مثل مفهوم القصدية الذي أسسه هيرش، ومدىٰ اقترابه من معطيات المدلول المقاصدي الذي أسسه التأويل الأصولي، خاصة نظرية الإمام الشاطبي المقاصدية.

رابعًا: المقاربة وأصالة المنجز الأصولي:

إنَّ حقيقة المقاربة تجعلنا نعي أكثر أصالة المنجز التأويلي الأصولي، فمقاربة التأويلية المعاصرة، لا تؤدي بنا إلىٰ أي خرق لأي آلية من آليات التأويل الأصولي؛ لأننا نعتقد أنَّ التأويل الأصولي تميز بآليات متينة وعميقة في التأويل[1].

وبالتالي فإننا نجعله المحك الذي تقوم عليه مفاهيم المقاربة؛ فخصائص الضبط والمعقولية، وأوصاف الحسم والمنطق، جعلت من النظرية الأصولية أساسًا متينًا، لا بدَّ أن نجعله أساسًا في العملية المقاربية، خاصة إذا علمنا أنَّ توجه التأويلية المعاصرة بالدرجة الأولىٰ إلىٰ النصوص الأدبية والفكرية المختلفة، فهذا يعطي لنا مؤشرًا علىٰ قلة الضبط في قواعد التأويلية المعاصرة.

وهذا لا يجعلنا نقف أمام مدرسة أصولية بعينها، دون غيرها من الاجتهادات المتعددة؛ بل إنَّ مقتضيات المقاربة تقوم علىٰ أساس الانفتاح علىٰ كل المذاهب الأصولية اتفاقًا واختلافًا؛ لأنَّ هذا من شأنه يجعل مفاهيم النقد والمقارنة والمقاربة، ثرية ثراء هذا التنوع الفكري.

---

(١) يحيىٰ رمضان، الاستدلال اللغوي عند الأصوليين، مقاربة تداولية، مجلة إسلامية المعرفة، ع٧٣، ٢٠١٤م، ص٢٥.

الفرع الثاني

القراءة الوسيطة المنتخبة

بعد هذه الأساسيات التي تعتبر الموجه الحقيقي لمفهوم المقاربة، فإننا نخلص إلىٰ أنَّ صيغة المقاربة التي نرتضيها لا تخرج عن مقتضيات اللحظة الحضارية التي تجعلنا ننفتح علىٰ مؤشرات التأويلية المعاصرة، وكيف تطور التصور الدلالي للنص؟، وما هي الآليات التي تعد جوهرية في مناهج الفهم؟

هذه التساؤلات وغيرها تجعلنا في إزاء هذه التحديات نقف علىٰ حقيقة الآليات اللغوية الداخلية والخارجية التي تقتضيها العملية التأويلية، كما نصَّ عليها الفكر اللساني المعاصر. في هذه النقاط المجملة نلخص منهجية النظر الإجرائية التي سنقوم بها في الباب الثاني، وبها تتحدد صيغة المقاربة التي نودها:

١- مفهوم النص وحدوده عند الأصوليين؛ كيف نظرت التأويلية المعاصرة إلىٰ مفهوم النص، ما هو النص؟

٢- نقف علىٰ مستويات النص، ونقارن بينها وبين المعطىٰ التأويلي المعاصر، ثم علاقة الدال بالمدلول، في الرؤيتين الأصولية والتأويلية المعاصرة.

٣- نقف علىٰ مسمىٰ حدود التأويل، أي التأويل النهائي والتأويل اللانهائي، كيف نظر إليها الفكر الأصولي، وكيف قامت آلياتها في التأويلية المعاصرة؟ وهذا يجعلنا نقف علىٰ أهم آليات التأويل وسبل الفهم.

٤- بيان الآليات اللغوية الخارجية، ولعل من أهمها السياق، وما قيمة النظرية السياقية بالنسبة إلىٰ التأويلين؟ نعرض كل توجه، ونتبيَّن مواطن الإضافة، وأماكن التناغم والاختلاف.

٥- نظرية القصد والمقصدية؛ ما موضعها في العملية التأويلية؟، كيف نظر إليها كل حقل، وهل يمكن أن تتدخل مفاهيم الحقلين المعرفيين بينهما؟ ما مقصود القصدية عند كل منهما وما آليات كشفها؟

المبحث الثاني

واقع المقاربة ومفهومها في الدراسات المعاصرة

الفرع الثاني: يحيىٰ رمضان وحدود المقاربة

أولًا : مكونات المقاربة وحدودها

ثانيًا : مستويات التأويل وحدود الفهم

تمهيد

لا شك أنَّ اللحظة الحضارية التي نعيشها في راهننا ألحت علينا حضورًا معرفيًا ومنهجيًا للوقوف علىٰ أهم التحديات التي تواجهها مناهج التراث النقدية، لا سيما نظرية التأويل الأصولي. إنَّ الزخم المعرفي والمنهجي الذي جادت به التأويلية الغربية المعاصرة، لفت أنظار كثير من الباحثين العرب والمسلمين، وألحتهم المناهج الجديدة المتقدمة في تأويل النصوص وتفسيرها، علىٰ القيام بمختلف المقاربات مع المنجز العربي الإسلامي.

إنَّ هذه الالتفاتة تنم علىٰ عمق الاحتكاك الثقافي والحضاري بين مختلف المنجزات الغربية والعربية، وهي ظاهرة صحية، تدخل في إطار الانفتاح علىٰ الحقول المعرفية المتعددة، وتحصيل التلاقح الفكري بين النظريات التأويلية وآليات تفسير النصوص، ومفهوم الدلالة بين الحقلين الغربي والعربي الإسلامي.

لكننا عندما نحصي هذه المقاربات فإننا نجدها تتوزع علىٰ اتجاهين مختلفين، كل اتجاه يقدم نمطًا مختلفًا من آليات المقاربة المنهجية بين التأويلية الغربية المعاصرة وبين المنجز التراثي العربي:

الاتجاه الأول: المقاربات المشوهة وتجاوز الخصوصية.

الاتجاه الثاني: المقاربات التفاعلية والنقد الجوهري.

الاتجاه الأول الذي اصطلحنا عليه بالمقاربات المشوهة وتجاوز الخصوصية؛ حيث اتخذ هؤلاء من مفهوم الانفتاح الثقافي علىٰ مختلف المنجزات المنهجية المقارنة، أساسًا في مقاربات مشوهة تجاوزت كل الخصوصيات التي يفرضها كل حقل، حيث تجاوز هؤلاء كل معاني حدود التداول المعرفي بين الحقلين الغربي والعربي؛ فجاءت هذه الدراسات إسقاطية لا تعترف بأي خصوصية.

نتناول في هذا الاتجاه نموذجين أساسيين ساهما في مقاربة قسرية مشوهة، أقيمت

علىٰ أساس من التقويض، وهدم الأساسيات التي يقوم عليها التأويل في الفكر العربي الإسلامي. وهذان النموذجان هما: محمد أركون، وناصر حامد أبو زيد، حيث نعرض نظريتهم المقاربية ونقوم بنقدها.

الاتجاه الثاني الذي اصطلحنا عليه بالمقاربات التفاعلية والنقد الجوهر؛ حيث استثمر هؤلاء مفهوم الانفتاح الحضاري، فجاءت مقارباتهم علىٰ أساس من التفاعل الفكري بين الأماكن التي يمكن فيها التناغم، مع القيام بنقود جوهرية علىٰ مختلف الاستراتيجيات العدمية التي جادت بها بعض التيارات في العملية التأويلية مثل التفكيكية والبنيوية. لقد قامت هذه المقاربات علىٰ أساس من التداول الفكري الذي يقف دون حدود هذا التداول؛ وبالتالي لا يتجاوز معاني الخصوصية التي تفرضها طبيعة الحقل المعرفي.

نتناول في هذا الاتجاه نموذجين أساسيين استطاعا أن يحققا مفهوم المقاربة التفاعلي الذي يستفيد من المنجز التأويلي الغربي في حدود الطبيعة التي تقتضيها مبادئ وقواعد التأويل العربي الإسلامي، وهما: طه عبد الرحمن، ويحيىٰ رمضان.

المطلب الأول

المقاربات المشوهة وتجاوز الخصوصية

نتناول نموذجين أساسيين طرح كل منهما مفهومًا للمقاربة بين التأويلية الغربية المعاصرة، والتأويل العربي الإسلامي، نلخص طرحهما الفكري المقاربي، ثم نقوم بعملية نقدية في جوهر وعمق المقاربة المقدمة.

الفرع الأول

محمد أركون[1] ومشروع الأنسنة

تقوم نظرية تأويل النص الديني عند أركون على أساس المقاربة باستدعاء المنجز التأويلي الغربي، حيث تنبني هذه المقاربة على أساس أنسنة النص الديني، بعد تحديد مفهوم التأويل وحدوده، ثم آليات تقويض النص الديني.

أولًا: مفهوم التأويل وحدوده:

ينطلق أركون في سياق مشروعه التأويلي للفكر العربي، بعدما يميز بين ما يسميه الحالة التأويلية، والدائرة التأويلية، حيث تشكل الحالة التأويلية مرحلة سابقة على الدائرة التأويلية، والفرق بين الحالتين هو الفرق بين المعرفة الدينية التي تتبع خط الأرثوذكسية، وبين حالة النقد الفلسفي الذي يعمل على أشكلة عملية إنتاج المعنى.

تقوم الحالة التأويلية على أساس أننا «نجد أنَّ القارئ المؤمن بالنص الموحى إليه يعتبر نفسه ذاتًا مستقلة قادرة على تحديد المعنى القانوني الصحيح لكلام الله.

إنَّ الوعي الإسلامي مضطر لأنْ يعيش الحالة التأويلية حتى نهايتها، أي حتى الدخول في الدائرة التأويلية حيث نجد الروح الموضوعية تهدف إلى تكوين معرفة مطابقة للواقع، ولكنها ترتد حتمًا في الوقت ذاته إلى ذاتيتها من أجل تقطيع الواقع ورؤيته حسب الشروط المتغيرة للتحسس والتعرف والتبصر»[2]. فالحالة التأويلية في

(١) محمد أركون، جزائري عاش في فرنسا، حصل على الدكتوراه في الآداب من السوربون، من أصحاب المشاريع النقدية للفكر الإسلامي، يكتب باللغة الفرنسية، يحذو حذو الدراسات الاستشراقية، من مؤلفاته: تاريخية الفكر العربي الإسلامي. توفي سنة ٢٠١٠م. موسوعة أعلام العرب المبدعين، ٨٦/١.

(٢) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، (المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط٢: ١٩٩٦)، ص١٣٤.

اعتقاد أركون هي ركون الفكر التأويلي إلىٰ مناهج فرضتها الأطر السياسية والاجتماعية المتخلفة عن وعي الروح الموضوعية والرؤية النقدية، حيث إنَّ الاعتقاد يقف عائقًا أمام التحرر المنهجي في تقديم صورة مكتملة عن إشكالات المعرفة الدينية.

بخلاف الدائرة التأويلية التي يجتمع فيها الفهم بالإيمان دون وصاية الثانية عليه، فتقوم هذه الوصاية بصده عن المنهجية الموضوعية اللازمة، حيث يقول: «نحن نعلم أنَّ الاعتقاد والفهم هما اللذان يشكلان جدلية الدائرة التأويلية، أي أن نفهم لكي نؤمن وأن نؤمن لكي نفهم، في داخل هذه الدائرة تتموضع كل فعاليات الروح»[1].

فأركون يعتقد أنَّ القراءة الفعالة للتراث هي التي تقوم علىٰ أساس المنهجية العلمية لا الرؤية التبجيلية، والاندماج في اللحظة الحضارية لا يكون بمعزل عن تفكيك الماضي بشكل جذري قصد فهمه وإعادة تقييمه من جديد؛ لأنَّه «إذا لم تحصل مراجعة لكافة التراثات التاريخية فلن تحصل مواجهات خصبة، ومفيدة بين كافة تراثات البشرية، وبخاصة بين التراث العربي الإسلامي، والتراث الأوروبي»[2].

يقوم التأويل علىٰ أساس تجاوز الآليات الأصيلة في الفكر الإسلامي؛ لأنها في اعتقاده دوغمائية، ويتطلب ذلك توظيف آليات جديدة من أجل بناء معرفة معاصرة حول النص، وذلك بالاعتماد علىٰ المناهج الغربية الحديثة لفهم طبقات النص المقدس، وتحقيق القراءة النقدية، «وهكذا نطبق التحليل الألسني، والتحليل السيميائي الدلالي، والتحليل التاريخي، والتحليل الاجتماعي أو السوسيولوجي والتحليل الأنثربولوجي، والتحليل الفلسفي. وعلىٰ هذا النحو نحرر المجال أو نفسح المجال لولادة فكر تأويلي جديد للظاهرة الدينية، ولكن من دون أن نعزلها أبدًا عن الظواهر الأخرىٰ المشكلة للواقع الاجتماعي-التاريخي الكلي»[3].

---

(١) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة: هاشم صالح، (دار الساقي، بيروت، ط١: ١٩٩٩)، ص٢٨٠.

(٢) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة: هاشم صالح، (دار الطليعة، بيروت، ط٢: ٢٠٠٠م)، ص٢٢٤.

(٣) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلىٰ تحليل الخطاب الديني، ترجمة: هاشم صالح، (دار الطليعة، بيروت، ط١: ٢٠٠١)، ص٧٠.

يتجه أركون من خلال هذه الأطر المنهجية إلىٰ قراءة النص الديني، بإحداث القطيعة مع المناهج الرسمية التي يعتقد بأنها مغرقة في سياج الدوغمائية، وأنَّ هذه الأخيرة لا تنسجم مع العهد التأويلي للعقل الذي يبحث عن المعاني. فيعتبر مفهوم التأويل عنده أنَّه «محاولات تطبيق تقنيات التفكيك الحديثة علىٰ النصوص التأسيسية، والخطابات التفسيرية التي تشكل الساحة الدوغمائية للفكر الإسلامي حتىٰ يومنا هذا»[1].

لا يتوانىٰ أركون -وهو يحدد التصور الذي بنىٰ عليه مفهوم التأويل- في استدعاء المناهج العدمية الهرمسية التي تقوم علىٰ تقويض المعرفة، وتقضي علىٰ أي المسلمات التي تقتضيها طبيعة المنجز العلمي، حيث يستحضر منهج التفكيك بقوة؛ بل يجعله أسَّ العملية التأويلية التي ندب إليها نفسه؛ لأنَّ «التفكيك يمثل المرحلة الأولىٰ من أجل إعادة التقييم النقدي لجميع المسلمات المعرفية العميقة التي يتحصن بها العقل الإسلامي أو لا يزال يتحصن بها حتىٰ الآن»[2].

لا نوافق أركون علىٰ مفهوم التأويل الذي نادىٰ به؛ لأنَّه يفتقر إلىٰ الموضوعية، ثم إنَّ هناك هجمة معلنة علىٰ التراث، وتجاوز الخصوصية ومعالم الإبداع التي يحويها؛ لأنَّ خصوصية النص الديني تجعله يتعالىٰ عن كثير من المناهج التي سخرها في مفهوم التأويل الذي وظفه، فالتفكيكية لا تصلح في أي وجه مقاربي طالما أنَّ مهمتها هي الهدم دون الخضوع لأي معيارية في ذلك، فالقارئ حر في إشهار منهج التفكيك، وتقويض أي معرفة سواء كانت ظنية أو قطعية.

إنَّ قضية تعلق التأويل الأصولي بملابسات الظروف السياسية والاجتماعية هذه لا يمكن إنكارها، طالما نحن أمام نصوص دينية تنظم شؤون الحياة الاجتماعية والسياسية، لكن تعلق النصوص بهذه الظروف لا ينفي عنها موضوعيتها، ولا يسقطها في وحل الدوغمائية كما يزعم.

فتجاذبات المعرفي والسياسي هذه مسلمة معرفية قديمة لا يمكن إنكارها، ما يُنكر

---

(١) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص٩٧.

(٢) محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ترجمة: هاشم صالح، (دار الساقي، بيروت، ط١: ٢٠٠١)، ص٣٨.

علىٰ أركون أنَّه أخضع المناهج التأويلية الغربية دون معرفة الخصوصية، واتخذ كذلك من تعلق المعرفي بالسياسي سُلمًا نحو القطيعة مع التراث، وهذا خطأ منهجي ومعرفي فظيع.

حدود التأويل:

لا شك أنَّ مراد التأويل متعلق بالقصد الإلهي، وقصدية النص؛ أي الكشف عن الدلالة التي أرادها الله، فنكون أمام تأويل مطابق إذا اتحد القصد الإلهي بقصد النص، ونكون أمام تأويل مفارق وهو الذي يقر بتعدد دلالات النص، وبالتالي فإنَّ مقاصد النص تفارق ما أراده القصد الإلهي. والتأويل المفارق منه ما هو متناهٍ، وما هو غير متناهٍ. فالتأويل المتناهي يقوم علىٰ مسلمة تعدد المعاني «إلا أنَّه ينظر إلىٰ طبيعة هذه التعددية علىٰ أنها تعددية محدودة، تحكمها قوانين التأويل ومعاييره. سواء تلك المتعلقة بالإرغامات اللسانية والثقافية أو المعرفة الموسوعية للقارئ؛ فالتعددية لا تعني اللانهائية؛ لأنَّ التأويل يخضع لقوانين واستراتيجيات نصية، توجه هذه التعددية نحو مسارات تأويلية محتملة ومسوغة نظريًا»[1].

أما التأويل اللامتناهي[2] فهو ينظر إلىٰ تعددية المعنىٰ بصورة غير متناهية، فلا وجود لأي معايير يتكئ عليها التأويل، فهو نسيج من العلامات والدلالات يقوم القارئ بتوليدها، وغياب القواعد والآليات الموضوعية في العملية التأويلية هو الذي يفتح الحرية أمام القارئ ليفعل بالنصوص كيف يشاء.

أين يضع أركون رؤيته التأويلية؟ لا شك أنَّ الرؤية المعرفية التي ينطلق منها أركون في مشروعه التأويلي تقوم علىٰ أساس التأويل اللامتناهي؛ فهو يرفض التأويل المطابق الذي يقوم علىٰ أحادية المصدر، ويعتبرها تنزع نحو الأرثوذكسية،كما ينادي بتعدد الدلالات القرآنية، يظهر هذا من صريح كلامه: «فيما يتعلق بالقرآن بشكل خاص، فإني سأدافع عن طريقة جديدة في القراءة، طريقة محررة في آن معًا من الأطر الدوغمائية الأرثوذكسية، ومن الاختصاصات العلمية الحديثة التي لا تقل إكراهًا

(١) محمد بوعزة، رهان التأويل، ثقافات، مجلة فصلية، كلية الآداب، جامعة البحرين، ٢٠٠٤م، ص١٨.

(٢) المرجع نفسه، ص١٨.

ولا قسرًا. إنَّ القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة إلىٰ درجة التشرد والتسكع في كل الاتجاهات»[1].

يعتقد أركون أنَّ التأويل اللامتناهي هو الكفيل بطبيعة الدلالة القرآنية التي تنفتح علىٰ كل القراءات، وتتميز بالتعالي، لكن تتعلق بظروف كل زمان ومكان «فالقرآن نص مفتوح علىٰ جميع المعاني، ولا يمكن لأي تفسير أو تأويل أن يغلقه، أو أن يستنفذه بشكل نهائي وأرثوذكسي، علىٰ العكس نجد أنَّ المدارس (أو المذاهب) المدعوة إسلامية هي في الواقع عبارة عن حركات أيديولوجية مهمتها دعم وتسويغ إرادات القوة للفئات الاجتماعية المتنافسة علىٰ السلطة والهيمنة»[2].

إنَّ إحداث القطيعة التي يتغياها أركون من وراء التأويل اللامتناهي أدت إلىٰ قصف كل مضامين الوعاء التأويلي في الفكر الإسلامي، ثم إنَّ سعيه إلىٰ هذه النتائج خلف منهج التفكيكية، قام بنقض كل القواعد والآليات المنهجية التي يرتكز عليها التأويل.

إنَّ القول بالتأويل اللامتناهي هو تصريح بعدم قيمة الحقائق المعرفية، وبعدم التفريق بين القراءة الصحيحة والقراءة المسيئة، وهذا يسقطنا في بحر السفسطائية التي تقول بالشيء ثم تنقضه، ولا يعطي لقوانين الحياة أي قيمة؛ بل إنَّ ارتكازه علىٰ هذه المفاهيم جعله ينكر كثيرًا من ضروريات الدين وأساسياته.

ثانيًا: أنسنة النص الديني:

يقترب مصطلح الأنسنة من مصطلحات «النزعة الإنسانية» و«الإنسانوية»، ويأتي في اللغة العربية ترجمة للمصطلح الفرنسي "Humanisme"، الذي يشتق من اللغة اللاتينية من كلمة "Humanisme"، التي تعني في اللاتينية: «تعهد الإنسان لنفسه بالعلوم الليبرالية التي بها يكون جلاء حقيقته كإنسان متميز عن سائر الحيوانات»[3].

وارتبط ظهور الأنسنة أو النزعة الإنسانية بعد عصر الإصلاح الديني، والنهضة

(١) محمد أكون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص٧٦.

(٢) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص١٤٥.

(٣) عبد المنعم الحفني، الموسوعة الفلسفية، (دار ابن زيدون، مكتبة مدبولي، القاهرة، بيروت، ط١: ٢٠٠٥م)، ص٧١.

الأوروبية؛ حيث انتقل التصور العقلي والفكري من الدين إلىٰ العلم، ومن الله إلىٰ الإنسان (تعالىٰ الله سبحانه عن ذلك)، وقام المذهب الإنساني علىٰ أنقاض الوصاية التي كانت تمارسها الكنيسة[1]، أي الخروج من قفص العقل الكنسي اللاهوتي.

فالأنسنة بهذا المعنىٰ تعتبر «قطيعة حاسمة مع كل نظرة لاهوتية قروسطية، صادرت كيان الإنسان باسم الإيمان، وتمثل في الوقت نفسه تأسيسًا لفلسفة جديدة -لرؤية جديدة- تحل الإنسان محلَّ المركز من الوجود بعد أن كان من الوجود علىٰ هامشه»[2].

فأنسنة النص الديني عند أركون تقوم علىٰ أساس إعادة النظر في قداسته، التي تعني الوعي العلمي والتاريخي بالنصوص الدينية، فالمهم ليس الكلام الإلهي في إطلاقيته؛ وإنما الخطاب القرآني المنزل وفق حركة عمودية، والمتجسد في لغة بشرية؛ لأن «المتعالي لا يتجلىٰ إلا في التاريخ، والمقدس لا يظهر إلا عبر الدنيوي، والوحي بما هو كلام الله لا يقرأ إلا بلغة مخصوصة، والوحي الإسلامي إنما نطق به عربي علىٰ مقتضىٰ لسان العرب، أي بحسب ترتيبهم لوجوه الكلام، وبحسب طريقتهم في إنتاج المعنىٰ واستعمال الدلالة، أي بحسب قوانين الخطاب عندهم؛ فهو إذن خطاب عربي، فضلًا عن أنَّ حيثياته أو بالأحرىٰ إحداثياته، أي أسباب نزوله تحيل دومًا إلىٰ أحداث وممارسات تقع في الهنا والآن، وإلىٰ ذوات مشدودة إلىٰ الزمان والمكان، ومن هنا أناسية الوحي وزمنيته»[3].

والنتيجة التي يخلص إليها أركون من وراء مفهوم الأنسنة -الذي يشكل محورًا أساسيًا في العملية التأويلية- أنَّه يتوجه إلىٰ نظرين اثنين:

«أولًا: تاريخية كل العمليات الثقافية والممارسات العملية التي يندمج الكتاب المقدس بواسطتها داخل الجسد الاجتماعي ويمارس دوره فيه.

---

(١) الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، كيحل مصطفىٰ، (منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١: ٢٠١١م)، ص٥٦.

(٢) عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة، دراسة في مقالات الحداثيين، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١: ٢٠٠٧م)، ص٦٢.

(٣) علي حرب، نقد الحقيقة، (المركز الثقافي العربي، بيروت/المغرب، ط٢: ١٩٩٥م)، ص٧٧.

وثانيًا: سوسيولوجيا التلقي أو الاستقبال؛ أي الكيفية التي تتلقىٰ بها الفئات الاجتماعية أو الإثنية للتراث»[1].

حيث أنسنة النص المقدس بمجرد ما يندرج في الحياة البشرية والتاريخية حتىٰ يفقد كثيرًا من سماته المطلقة، وذلك في إطار الظروف والملابسات اللغوية والاجتماعية والتاريخية للأفراد والمجتمعات.

إنَّ هذه الرؤية الأركونية نحو أنسنة النص الديني من قرآن وسنة، جعلت نصوصه خاضعة لعامل الزمن، ولا علاقة لها بأي مطلقية. كل ذلك تحت غطاء أنَّ النص الديني بعدما تحول إلىٰ كتابة أصبح كتابًا إنسانيًا يعيش ظروف الواقع الذي عاشت فيه الكتابة.

من خلال هذا التصور، صيرت كثير من الأحكام والنصوص التشريعية زمنيةً ووقتية؛ وبالتالي تفقد استمراريتها، وهذا يعود إلىٰ «المشروطية اللغوية والثقافية والاجتماعية لإنتاج هذا الخطاب من قبل متكلم ما، فهذا الخطاب الشفهي أولًا تلفظ به متكلم ما، بلغة ما، هي هنا اللغة العربية في بيئة ما هي الجزيرة العربية، ثم استقبله لأول مرة في التاريخ جمهور ما، هو الجمهور العربي القرشي في مكة»[2]، وهذا ما يؤكد راهنية النصوص التشريعية وتاريخيتها في اعتقاد أركون.

لا نسلم بادعاء أركون في التفريق بين مطلقية النص الديني، وبين علاقته بظروف المجتمع وملابسات الحياة الثقافية والسياسية؛ لأنَّ التشريع الإسلامي مطلق في أحكامه، صالح لكل زمان ومكان. وكونه نزل في بيئة مختلفة قرشية صحروابة، لا ينفي مطلقيته إلا ما حددته النصوص بعينها.

فعلماء الأصول يصنفون الأحكام عن طريق القاعدة الأصولية الجامعة «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»، وهذا يقتضي أنَّ تجلي النصوص في بيئة قريش وفق أسباب اجتماعية واقتصادية نزل القرآن المجيد للإجابة عنها، وتفسيرها، لا يؤدي بنا إلىٰ القول براهنية النصوص وزمنيتها.

---

(١) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، (المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط٢: ١٩٩٢)، ص٣٧.

(٢) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص١٨٦.

أنسنة النص الديني وفكّه عن التقديس والمطلقية الإلهية هي دعوة صريحة نحو فك النصوص عن أي معنىٰ تشريعي قائم يصلح في كل الأحيان، وتحيينه عبر سياقات زمنية ومكانية، فرضتها الظروف والملابسات الاجتماعية بحيث لا تتعدىٰ تلك البيئة؛ أي بيئة التنزيل.

إنَّ هذا التوجه الفكري يقضي بتعطيل كثير من نصوص التشريع، وهذا ما وقعت فيه المقاربة الأركونية عندما تجاوزت الخصوصية؛ أي خصوصية النص الديني. معلوم أنَّ التشريع إنما جاء لينظم حياة الناس، وهو متعلق بشؤونهم وحياتهم، أي إنَّه ينطق وفق الظروف الاجتماعية والثقافية، لكن لا تنفي هذه الراهنية عمومه وشموليته.

ثالثًا: آليات تأويل النص الديني:

يكاد المتتبع لكتابات أركون، في منهاجيته المقاربية بين التأويلية الغربية المعاصرة والفكر الإسلامي أن يتيه في وسط الزخم المصطلحي للمناهج المتعددة التي سخرها في قراءة الفكر الإسلامي، خاصة ظاهرة التأويل، وهذا يدل دلالة واضحة علىٰ اشتغاله واهتمامه بجديد المناهج التأويلية المعاصرة.

إنَّ الزخم المنهجي الذي وظفه أركون لتحليل الخطاب الديني ومراجعة آليات التأويل الإسلامي، جعله يفتح أبوابًا كثيرة في منظومة الفكر الإسلامي دون الإحاطة بموضوع بعينه، والوقوف عليه بكل تفاصيله، وهذا ما أوقعه في التلفيق والإسقاط[1]، وعرضه للانتقاد من مختلف التوجهات الفكرية.

اشتغل أركون علىٰ قصف كثير من الأبجديات التراثية، وتفكيك ما يسميه بالمتضادات الثنائية، النقل/ العقل، الحقيقة/ المجاز. . .إلخ. وهذا لا يتوقف في نظره علىٰ مختلف المناهج التأويلية التي تشتغل علىٰ كل معاني التقويض والقطيعة، حيث يقول: «إنَّ المتضادات الثنائية المتعاكسة باستمرار التي أورثنا إياها تاريخ قديم من التفكير الدوغمائي الشكلي المجرد الذي ساد في الناحية الدينية والناحية الفلسفية علىٰ السواء هو الآن في طور التجاوز والانتهاء أقصد بهذه المتضادات هنا ما يلي:

(١) نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، (المركز الثقافي العربي، بيروت/ المغرب، ط١: ٢٠٠٠م)، ص١١٤.

العقل/ الإيمان . . . معنىٰ مجازي/ معنىٰ حقيقي . . . إنَّ هذه المتضادات الثنائية هي الآن كما ذكرنا سابقًا في طريقها للامحاء والتجاوز، وذلك عن طريق إحلال المنطق التعددي بها، بالإضافة إلىٰ المنهاجية التداخلية المتعددة الاختصاصات.

يعني ذلك بشكل أكثر وضوحًا استخدام مجموعة مناهج متشابكة (من ألسنيات وعلم اجتماع وأنثربولوجيا وتاريخ) تكون أكثر قدرة علىٰ غرس الفكر في شبكة الواقع المعقدة وتجذيرها فيها»[1].

من أجل الوصول إلىٰ هدف تأويل جديد وبعث للتراث الإسلامي لا يتردد أركون في التوسل بالمناهج التأويلية المعاصرة المختلفة[2]، مثل المنهاجية التاريخية السوسيولوجية، والمنهاجية الألسنية، والمنهاجية السيميائية، والمنهاجية الأريكولوجية التفكيكية . . . إلخ.

١- **المنهج التاريخي**، أو القراءة التاريخية، يتلخص هذا المنهج في كونه يأخذ المعطيات الواقعية السببية، يحللها وينقدها وينبش في مسكوتها علىٰ أسس منهاجية بقصد التوصل إلىٰ حقائق[3].

فالنقد التاريخي للنص الديني في مفهوم أركون لا يسلم بأي معطىٰ ديني سابق علىٰ النص، يفهم النص من خلاله؛ وإنما يتضح النص ويُفهم من خلال إخضاعه لحركة التاريخ والاجتماع[4]، فالواقع سابق علىٰ النص، والنص خاضع لهذا الواقع؛ بل كل عملية تأويلية إنما هي صدىٰ للواقع، لا يحتوي النص علىٰ أي شيء من التعالي.

يتوسل أركون إلىٰ النقد التاريخي كآلية تأويلية يستشكل بها مختلف البنىٰ المعرفية للفكر الإسلامي، حيث يعتقد بأنَّ النقد التاريخي هو وحده الكفيل بإخراج النصوص من أي خلفية ثيولوجية التي هي امتداد للخطاب الأصولي، وأيضًا إخراجه من السياقات الأيديولوجية التي سجنت النص وحبسته في القراءة الأحادية.

---

(١) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص٢٥.

(٢) كيحل مصطفىٰ، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص٢٤٣.

(٣) علي عكسة وآخرون، مقدمة في البحث العلمي، (مكتبة الفلاح، الكويت، ط١: ١٩٩٨م)، ص١٠٥.

(٤) كيحل مصطفىٰ، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص٢٥٨.

لقد توسل أركون بهذا المنهج إلىٰ معطيات أخرجته عن السياق الثقافي الإسلامي؛ بل جعلته ناقلًا وفيًا، وتلميذًا مقلدًا للنسخة الاستشراقية في طبعتها الخارجية؛ بل كما قال أحد الباحثين: «إنَّ مشروع أركون النقدي دعوة إلىٰ الاجتهاد والتجديد، ولكن ليس في الفكر الإسلامي، كما يدعي؛ بل في الفكر الاستشراقي، فهو كما تم ذكره، يقوم بدور الاستشراق من الداخل لإثبات ما أثبته المستشرقون من الخارج»[1].

يتوجه في قراءة نقدية تاريخية إلىٰ الأحاديث والروايات النبوية، فيعتقد أنَّ «مجموع القصص والشهادات يخضع لآليات إنتاج المعنىٰ الخاص بالسرد الروائي، أكثر مما يلتزم بقواعد كتابة التاريخ؛ فقد استخدمت المبالغات الخيالية الشعبية بشكل غير متمايز من حيث الدلالة والحقيقة عن العناصر التي نصفها بـ«التاريخية»، ضمن رؤيتنا الحديثة للمعرفة. والسبب هو أنَّ أناس ذلك الزمن -وحتىٰ الكثير من معاصرينا التقليديين- لم يكونوا يعرفون التمييز بين الأسطورة والتاريخ»[2].

لا نسلم بهذا الادعاء الذي يعتبر تجنيًا صريحًا علىٰ المرويات النبوية؛ لأنَّ أركون يناقض نفسه عندما يتجاهل كل مناهج النقد التي وظفها نقاد الحديث، ويتجه نحو الأحكام الإسقاطية العارية عن الأدلة الحقيقية. إنَّ الموضوعية والعلمية التي يتغنىٰ بها أركون يترجمها في كل مرة بأحكام عامة وإسقاطية تفتقر إلىٰ أدنىٰ عناوين الموضوعية والعلمية التي يدعيها.

لا ينكر الباحث الجاد أنَّ هناك عمليات كثيرة في تاريخنا شهدت حملات لوضع الحديث والكذب في نقله، لكن وقوف نقاد الحديث حال دون اختلاط هذه المرويات بالصحيح منها، وقد ألفت في ذلك موسوعات وجوامع تصنف هذه الأحاديث الموضوعية. فمشكلة أركون النقدية أنها تغرق في آفة التعميم التي عرضته لانتقادات لاذعة.

أما توظيف المنهج التاريخي، فلا بدَّ أن يتحدد بحقيقة المضمون الذي يراد له؛ فقد استعمل ابن خلدون حفريات المنهج التاريخي في نقد كثير من المرويات والأحداث السياسية، فإذا كان المنهج يقوم علىٰ أساس النقد الموضوعي والملاحظة الجادة،

---

(١) عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، ص٥٤٨.

(٢) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص٧٥.

والحفر الحقيقي لأبجديات القضية المراد بحثها؛ فهذا جزء عميق في بحر الحقيقة والموضوعية التي يقتضيها البحث العلمي. لكن أركون يتفنن في إدخال المنهج الأركيولوجي التفكيكي علىٰ كل المناهج الموضوعية فيسلبها حقيقتها العلمية.

حيث إنَّه يفجر المسلمات التراثية عن طريق التفكيك والهدم، ثم بعد ذلك يشفعها بمعطيات بعض المناهج النقدية الموضوعية ليعطيها صفة العلمية. ففي مسألة المرويات النبوية لو استخدمنا المنهج التاريخي النقدي لَما توصلنا أبدًا إلىٰ هذا الحكم التعميمي المجحف والتعسفي.

ضيق الرؤية الفكرية لأركون عن طريق جهله بحقيقة وملابسات القضية المبحوثة، واختفاؤه تحت زخم المناهج والمصطلحات المعاصرة لإضفاء روح العملية والعقلانية الخافت، هو الذي جعل معطياته التحليلية تفتقر لأدنىٰ عناوين الموضوعية والعلمية.

٢- المنهج الأركيولوجي التفكيكي؛ فهو عمدة الفلسفة التأويلية التي شيدها أركون في مقاربته للفكر الإسلامي، حيث غدىٰ النص الديني ممارسة خطابية خاضعة لآليات التأويل القائمة علىٰ أساس التفكيك Déconstruction، حيث ينظر إلىٰ النص علىٰ أنَّه مجموعة متراكمة ومتلاحقة من العصور والحقبات الزمنية، فيشبه النص بالطبقات الجيولوجية للأرض[١]، ولا يمكن النفاذ إلىٰ هذه الطبقات واختراقها إلا عن طريق منهاجية التفكيك؛ حيث عن طريقها يتم تعرية طبقات النص التي اختفت من وراء النظريات المختلفة والتشكيلات الأيديولوجية المتنوعة؛ لأجل نزع أبجديات البداهة والمسلمات المعرفية، وكذلك نزع رداء القداسة عن النص.

يهدف أركون من توظيف الممارسة التأويلية عن طريق التفكيك إلىٰ إعادة تجديد شروطه النظرية المستحكمة بكل قراءة للقرآن، ومن ثمَّ اتجه إلىٰ ما سماه اللامفكر فيه L'impensable[٢]، فالتفكيك عند أركون ينطلق من التشكيك بما يزعمه الخطاب

---

(١) مثل الممارسة التأويلية التي أسس لها ميشيل فوكو والقائمة علىٰ أساس الحفر والتنقيب والتفكيك، فوظف المنهج الأركيولوجي عند دراساته في تاريخ الأفكار، ومختلف الظواهر الاجتماعية والإنسانية، ينظر حفريات المعرفة، ميشيل فوكو، ترجمة سالم يفوت.

(٢) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص٥٥.

الديني من قول للحقيقة، ويحتكر بهذا الأداء نتائج المعرفة.

يمكن القول إنَّ ما جنته المقاربة التأويلية في نسختها المشوهة لدىٰ أركون إنما مرجعها إلىٰ منهج التفكيك الذي استطاع من خلاله أن يقفز علىٰ كل المسلمات والأصول الإسلامية الثابتة، لا يمكن أن نصف قراءة أركون التفكيكية إلا بالعدمية والهرمسية التي تطفو علىٰ كل الحقائق والأدلة البرهانية الحقيقية، وتقف دون إنتاج المعاني لمجرد الإنتاج، لا يوجد لدىٰ أركون منهج أبعد عن الموضوعية وتصيد الحقائق بالدليل والبرهان مثل منهج التفكيك.

٣- المنهج الألسني والسيميائي: يواصل أركون في تأسيس عمليته التأويلية بالاعتماد علىٰ مختلف المناهج المعاصرة، ويأتي المنهج الألسني كأساس إجرائي في النصوص الدينية؛ حيث يقوم فهم النص وتأويله بناء علىٰ الأطر الألسنية التي تشمل «علم السيميائيات، وعلم المعاني، وعلم الدلالات والإشارات ... وكلها علوم متقاربة ومتداخلة، ويصعب التمييز بينها أحيانًا»[(١)].

تقوم هذه الآلية التأويلية في مفهوم أركون علىٰ الوقوف علىٰ مضامين النصوص، وكيف نتوسل إلىٰ إنتاج الدلالة وبناء المعنىٰ الممكن من عمومية النص، ويوضح أركون توظيف هذه الآلية بقوله: «إني أحاول أن أرىٰ كيف يشتغل النص القرآني وكيف يمارس آلياته، وكيف يولد آثارًا للمعنىٰ (أي المعاني والدلالات)، وكيف يولد تشكيلًا معينًا للوعي. ولا أستطيع أن أفصل النص الذي صنع وسمع لكي يقرأ عن القارئ الذي يقرؤه. وفي الواقع أنَّه فيما يخص القرآن ينبغي أن ندرس الكلام أولًا وليس اللغة. فتوجد هنا علاقة بين القارئ والنص لا أستطيع كسرها ولا تهميشها ... إنَّ نصًّا ما وخصوصًا إذا كان نصًّا دينيًّا قد صنع لكي يقرأ ويعاش، وهنا نلتقي من جديد بمفهوم اللغة الدينية»[(٢)].

ويتجه المنهج السيميائي كإضافة للمنهج الألسني، وفي الدرس السيميائي يتوجه أركون إلىٰ أهمية العلاقة الثنائية بين الدال والمدلول، بوصفهما الرافدين اللذين يحلقان في عملية التأويل؛ حيث إنَّ هناك زحزحة في مفهوم هذه العلاقة، ويتمثل ذلك

---

(١) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلىٰ تحليل الخطاب الديني، ص٣٦.

(٢) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص٢٣١.

في قول أركون: «إنَّ دعامة التوصيل أو وسيلة التوصيل (اللغة) ليست هي المعرفة الصحيحة التي نمتلكها عن المادة المدروسة (أي العائد المادي المحسوس الذي تدل عليه كلمات اللغة)؛ وإنما تكمن في المنظورات المتبادلة المقامة بين المتخاطبين المتنافسين بنفس إطار التحسس والإدراك والتصورات، أو بالأحرىٰ نفس الصور العقلية التي تشير إليها العلامات اللغوية»[1].

فقد تجاوز البحث السيميائي العلاقة المباشرة بين الدال والمدلول، وذلك بالإحالة إلىٰ المفاهيم والتصورات الثقافية التي تحملها الجماعة في وعيها، ويسمي أركون هذه النقلة الجديدة بالطفرة السيميائية، ويشير إلىٰ أهمية التحليل السيميائي بقوله: «فالتحليل السيميائي يقدم لنا فرصة ذهبية لكي نمارس تدريبًا منهجيًا ممتازًا يهدف إلىٰ فهم كل المستويات اللغوية التي يتشكل المعنىٰ أو يتولد من خلالها. وهذه الخطوة المنهجية تمتلك أيضًا رهانات إبستمولوجية؛ فهي تتيح لنا أن نترك مسافة نقدية فكرية بيننا وبين المسألة الأساسية التي تخص المؤلف والمكانة المعرفية للخطاب القرآني»[2].

ومن ثَمَّ تتحدد مستويات الخطاب اللغوي القرآني من خلال ثلاثة فاعلين: قائل / مؤلف، ومخاطب / مبلغ، ومخاطب / الناس، وتقوم عملية التأويل بالنظر السيميائي في المحاور النصية الآتية:

١- كلام، منطوق، خطاب، نص.

٢- خطاب قرآني، مدونة رسمية مغلقة، مدونة مفسرة.

٣- البنيات الإيقاعية أو صيغة التعبير.

٤- البنيات التركيبية والأدوات النحوية.

٥- المفردات؛ الشبكات المعجمية، الدلالات الأصلية، علم المعاني.

٦- البلاغة؛ التنظيم المجازي للخطاب القرآني.

٧- تحديد أنماط الخطاب القرآني، التشريعي، الجدلي . . . إلخ. عن طريق هذه

(١) المرجع نفسه، ص٣٤.

(٢) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلىٰ تحليل الخطاب الديني، ص٣٥.

المحاور تتم العملية التأويلية، وهنا نجد أركون يلتفت دائمًا إلىٰ توسيع مفهوم الدال والمدلول، بحيث يصبح آلية تتوجه نحو كشف المفاهيم والسياقات المحيطة ببنية النص، بعد التوسل بمقامات التحليل السيميائي السبعة التي ذكرناها.

إنَّ محمد أركون بتوظيف المنهج الألسني السيميائي يكون قد أعطىٰ نفسًا جديدًا لمفهوم الدلالة العربي، وخاصة المناحي السياقية، وعلاقة الدال والمدلول، وهذه آليات تُعد من صلب البحث اللغوي التأويلي، لكن المفارقة التي سقط فيها أركون هي أنَّه انحرف بالمسار اللغوي لمفهوم النص عن حقيقته إلىٰ المعطيات التفكيكية دائمًا كعادته في توجيه كل البنىٰ التي تحتويها آلية التأويل إلىٰ معانٍ هدمية وعدمية[1] واختراقية للموروث الديني.

هذه أهم المناهج النقدية التي وظفها أركون في مقاربته التأويلية، وما يمكن قوله في الإطار العام الذي قدمه في قراءة النص الديني هو غلبة المنهج التفكيكي علىٰ كل الآليات الأخرىٰ، أي إنَّ استفادة أركون من مختلف المناهج التأويلية إنما جاءت علىٰ خلفية المسحة التفكيكية التي أدلج بها كل آليات التأويل.

يعني حتىٰ المناهج التأويلية لم تسلم من قراءة التفكيك، وقد رأينا كيف أنَّ المنهج التاريخي هو مقدمة إلىٰ اكتشاف مختلف العلاقات الاجتماعية والثقافية التي تقوم علىٰ أساس النقد والملاحظة والتجربة، نجد هذه المعاني في المقاربة الأركونية غائبة؛ حيث تقوم رؤيته المنهجية علىٰ المفهوم الاستباقي أو الحكم الأولي الإسقاطي ثم بعد ذلك يضفي عليه المسحة الموضوعية العلمية المزعومة عن طريق هذه المناهج المبتسرة.

كذلك رأينا ذلك مع المنهج السيميائي، حيث يقوم هذا الأخير علىٰ استثمار موارد الدلالة وعلاقة الدال والمدلول، وهي علاقات وأنظمة لغوية خارجة عن نطاق الأدلجة والتوجيه القسري، لكن نجد أركون يفجر هذه المعاني اللغوية والأنظمة

---

(١) العدمية: فلسفة إلحادية ترىٰ أنَّ العالم خالٍ من أي مضمون، وكذلك الإنسان، وترىٰ الدين والأخلاق مجرد أوهام، والعدم نهاية الوجود، من روادها: نيتشه، فلوبير، فيودور. وتعد مسرحيات الإغريق التي تصور صراع العدم مع الإنسان، جذورًا لهذه الفلسفة، المعجم الفلسفي، ص٣١٠. أعلام الفلاسفة، ص٣١٨.

الدلالية بإدخال منهج التفكيك؛ لتصبح بعد ذلك أنظمة فضفاضة خاوية لا تعبر عن أي نظام لغوي: «إنَّ مسعىٰ الخطاب الأركوني، في البحث عن خصوصية اللغة الدينية جعله يتجاوز الطروحات اللسانية والسيميائية التي أقامها أهل الاختصاص . . . فهو يرىٰ بأنَّ هذه الأخيرة لا يمكن اختزالها حتىٰ إلىٰ لغة أدبية؛ فهي لغة تتجاوز التبليغ والتوصيل»[1]؛ لأنَّ المعطيات التي تقدمها السيميائيات لا تسعفه في منهج الهدم الاستباقي الذي فتح به مختلف القراءات المضادة.

إنَّ هذا المنحىٰ الذي اتخذه أركون في صيغة المقاربة، جعله حبيس المناهج التأويلية المعاصرة، لا سيما التي تقوم علىٰ الهدم والتفكيك، أي لا تخضع لأي قواعد وقوانين موضوعية، ولعل انفتاحه اللامشروط علىٰ الثقافة الغربية أوصله إلىٰ قناعة؛ وهي أنَّ دراسة التراث لا تكون إلا خلف هذه المناهج التي أثبتت هي نفسها قداميتها ونسبيتها.

كان حريًا بأركون أن يستعين بمناهج التأويل الأصولي القائمة علىٰ أساس الضبط والحسم؛ لأنَّ النظام المعرفي الإسلامي لا يمكن أن يقرأ بمعزل عن مناهجه وآلياته الداخلية. ثم تأتي بعد ذلك المناهج التأويلية المعاصرة استئناسًا، وتأكيدًا للمعطيات الموجودة.

ثم هناك تناقض يسقط فيه أركون؛ إذ يعتقد أن الحقيقة شيء يمكن الإمساك به، أو القبض علىٰ معانيها، وهو ما لم يذهب إليه أنصار استراتيجية التفكيك؛ نيتشه، وفوكو، ودريدا؛ فموقفه هذا أوقعه في دوغمائية قسرية أكثر من الدوغمائية التي جاء ليحدث معها قطيعة؛ فهو يقع في فخ المشاريع اليوتوبية التي تعتقد بأنها الأقدر علىٰ تحرير العقول من وهم الفكر المنغلق، وهذا في المحصلة ما هو إلا وهم من أوهام الحداثة التي فضح المشروع التفكيكي نفسه زيفها، وبطلان دعاويها.

---

(١) عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، ص٥٤٧.

الفرع الثاني

نصر حامد أبو زيد[1] وإشكالية الفهم

تتوجه المقاربة النقدية عند أبي زيد في الالتفات إلىٰ مفاهيم وآليات فهم النص الديني، ويتوسل في قراءته للتراث بعدد من المناهج التأويلية في تحليل الخطاب؛ «لذلك يعتمد تحليل الخطاب علىٰ الإفادة من السيمولوجيا والهرمينوطيقا بالإضافة إلىٰ اعتماده علىٰ الألسنية والأسلوبية وعلم السرد»[2].

يعتقد أبو زيد أنَّ القراءات المتعددة للموروث الديني عن طريق التفاسير المختلفة والتأويلات الكثيرة، هي فتوحات تتعارض فيها المقاصد علىٰ سبيل التعدد، وليس علىٰ سبيل الاختلاف؛ لأنها تدخل في ثلاثية جوهرية: «ثلاثية المؤلف/ النص/ الناقد، أو القصد/ النص/ التفسير، لا يمكن التوحيد الميكانيكي بين العناصر؛ ذلك أنَّ العلاقة بين هذه العناصر تمثل إشكالية حقيقية، وهي الإشكالية التي تحاول الهرمينوطيقا -أو التأويلية إذا شئنا استخدام المصطلح العربي- تحليلها والإسهام في النظر إليها نظرة جديدة تزيل بعض صعوبات فهمها؛ وبالتالي تؤسس العلاقة بينها علىٰ أساس جديد»[3].

يناقش أبو زيد إشكالية الفهم في محاور ثلاثة:

١- النص والنظام اللغوي.

---

(١) مصري تخرج في كلية الآداب بجامعة القاهرة، عمل في جامعة الخرطوم، ثم عمل في جامعة أوزاكا باليابان، من مؤلفاته: فلسفة التأويل. توفي سنة ٢٠١٠م. موسوعة أعلام العرب المبدعين، ١/ ٣٩.

(٢) نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ط٢: ١٩٩٧م)، ص٨.

(٣) نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت)، ص١٦-١٧.

٢- النص والواقع.

٣- علاقة النص بالقارئ.

أولًا: النص والنظام اللغوي:

يعتبر النص حمولة لغوية من المعاني، وهو يعني في مفهوم التأويلية الغربية المعاصرة «نسيجًا من العلاقات اللغوية المركبة التي تتجاوز حدود الجملة بالمعنىٰ النحوي للإفادة»[١].

لكن المفهوم المعجمي للنص في نظر أبي زيد تطور في الفضاء العربي، حيث انتقل من الدلالة المعجمية الحسية، إلىٰ الدلالة المعنوية، «يقدم لسان العرب عدة معانٍ لغوية للنص يتداخل فيها المحسوس مع المجرد، ومجمل هذه المعاني هو البروز والظهور، وغاية الشيء ومنتهاه، أي إبراز ما خفي وإظهاره، والانتقال من نقطة بداية إلىٰ نقطة نهاية، وما يقتضيه هذا الانتقال من تتابع وترادف»[٢].

إلا أنَّ هذه الدلالة المعجمية في ثنائيتها الحسية والمعنوية قد تطورت بدورها في مناهج التأويل الأصولي علىٰ يد الشافعي، حيث «يضع الإمام النص علىٰ رأس أنماط البيان الأول، ويعرفه بأنَّه «المستغني فيه بالتنزيل عن التأويل»، وهو الذي لا يعذر أحد بجهالته»[٣]. وعليه؛ دخل مفهوم النص في مدونة التأويل الأصولي فخرج عن مفهوم الاصطلاح اللغوي المعجمي إلىٰ ميدان الصناعة الاصطلاحية الأصولية.

يتبيَّن من خلال هذا التباين بين مفهوم النص في الثقافتين الغربية والعربية الإسلامية؛ حيث يدل الأول علىٰ أنَّه نسيج من العلامات اللغوية، أما في الثقافة العربية فيدل علىٰ الظهور والبروز، والدلالة الغربية في نظر أبي زيد تنظر إلىٰ النص خارج المعجم الدال علىٰ الخزين الثقافي الخارجي.

يستوحي أبو زيد المفهوم التأويلي المعاصر للنص؛ فيؤسس النص الديني علىٰ مفهوم الدلالة الخارجية عن طريق «دمجها في نظام أوسع، والذي هو نظام

---

(١) نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص١٥٠.

(٢) محمد مفتاح، المفاهيم معالم، (المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط١ : ١٩٩٩م)، ص١١.

(٣) نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص١٥١.

السوسيو - ثقافي، وفي هذا السياق فإنَّ النشاط الثقافي داخل مجتمع محدد يتمثل في تحويل نصوص معينة إلىٰ منظومات سيميائية متمايزة، وتعريف النصوص، وإزاحة الحدود بين مختلف النصوص»[1].

إنَّ مقاربة أبي زيد في مسألة تحديد مفهوم النص تنطلق من خلال إرادة المطابقة بين النص الديني والنص الأدبي، «ولعلنا أصبحنا في موقف يسمح لنا بالقول بأنَّ النصوص الدينية نصوص لغوية، شأنها شأن أية نصوص أخرىٰ في الثقافة، وأنَّ أصلها الإلهي لا يعني أنها في درسها وتحليلها تحتاج لمنهجيات ذات طبيعة خاصة تتناسب مع طبيعتها الإلهية الخاصة»[2].

هذه المطابقة تقتضي قراءة النص الديني في ضوء الواقع الذي أنتجت في ظروفه النصوص: «إنَّ النص أداة اتصال، يقوم بوظيفة إعلامية، ولا يمكن فهم طبيعة الرسالة التي يتضمنها إلا بتحليل معطياته اللغوية في ضوء الواقع الذي يشكل من خلاله فهم طبيعة الرسالة التي يتضمنها»[3].

لا نسلم بأطروحة أبي زيد، في المزاوجة الكاملة بين النص الديني والأدبي، وكذلك في طرح الآليات التأويلية الأصولية؛ فلا بدَّ أن نفرق بين النص الأدبي والنص الديني، من ناحية الدلالة المعنوية؛ حيث إنَّ السياقات التي يشتغل عليها النص الديني تجعل منه حمولة معرفية تراعي المعنىٰ الخارجي الثقافي، المتعلق بالواقع والمكلف، وإن كنَّا نوافق أبا زيد في قضية توظيف الدلالة اللغوية في عملية التأويل، وهذا لا يمنع من استوحاء المناهج النصية السيميائية طالما أنها تشتغل علىٰ أبنية اللغة وعلاقة الدال والمدلول، ولو مع اختلاف الثقافتين العربية والغربية.

علىٰ أنَّ هذا لا يعني قصورًا في مناهج التأويل الأصولي أبدًا؛ لأنها هي الأصل

(١) حسين خمري، نظرية النص من بنية المعنىٰ إلىٰ سيميائية الدال، (منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١: ٢٠٠٧م)، ص٣٧.

(٢) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، (المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط٣: ٢٠٠٧م)، ص٢٠٦.

(٣) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسات في علوم القرآن، (المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٢: ١٩٩٤م)، ص٢٦.

التأويلي الذي يرتكز عليه النص الديني، فتأتي مناهج التأويل المعاصرة علىٰ سبيل الاستئناس والتوسيع، خاصة الدلالات اللغوية، مثل السياق، حيث يشكل هذا الأخير محورًا حقيقيًا في العملية التأويلية في الثقافتين.

ثانيًا: النص والواقع:

لا تظهر قيمة النص إلا في الإطار السياقي لمعينه؛ لهذا نجد أبا زيد يتجاوز الرؤية البنيوية التي أغلقت النص ضمن سياقه الداخلي وأنظمته القارة. وقد جعل من السياق بمفهومه الواسع طريقًا نحو اكتشاف هذا الواقع والإحاطة بمعطياته عن طريق مختلف السياقات اللغوية الداخلية والخارجية، حيث يُعد رافدًا جوهريًا في بناء النص وإنتاج الدلالة، وهذا ما أشار إليه أبو زيد في بيان «مستويات السياق المشتركة والعامة جدًّا، مثل السياق الثقافي والاجتماعي، والسياق الخارجي (سياق التخاطب)، والسياق الداخلي (علاقات الأجزاء)، والسياق اللغوي (تركيب الجملة والعلاقات بين الجمل)، وأخيرًا سياق القراءة أو سياق التأويل»[(١)].

ولا يقتصر السياق الخارجي في نظر أبي زيد علىٰ معطيات أسباب النزول، والمكي والمدني؛ بل يمتد إلىٰ مستويات أشد تركيبًا.

أما علىٰ المستوىٰ الداخلي فهو يرىٰ أنَّ النص القرآني بما هو متعدد الأجزاء، حيث إنَّ سياقه متعدد؛ فهناك فرق بين الترغيب والترهيب، وبين الوعد والوعيد، والأوامر والنواهي . . . إلخ.

ويتحدد مفهوم الواقع من عموم الدلالة وخصوصها: «الخاص هو ذلك الجانب الدلالي المشير إشارة مباشرة إلىٰ الواقع الثقافي التاريخي لإنتاج النص، والعام هو الجانب الحي المستمر القابل للتجدد مع كل قراءة»[(٢)]. فعن طريق الدلالة التي يحتويها النص تتشكل مفاهيم التجليات التي يحتويها النص بدلالاته العامة والخاصة.

يروم أبو زيد آلية السياق التأويلي ليجعل منه نفسًا ممتدًا يتجاوز نظرية الجرجاني، ويضيف إليها المعالم التي أسست لها التأويلية الغربية؛ لأنَّ البحث عن السياق

(١) نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، ص٩٦.

(٢) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص٢١٤.

الواقعي للنص الديني هو نزوع نحو الظروف والملابسات الاجتماعية التي أحاطت تشكل النص «إنَّ القراءة السياقية تنظر للمسألة من منظور أوسع هو مجمل السياق التاريخي والاجتماعي -القرن السابع الميلادي- لنزول الوحي؛ لأنَّه هو السياق الذي يمكن للباحث من خلاله أن يحدد في إطار الأحكام والتشريعات مثلا، بين ما هو إنشاء الوحي أصلا، وبين ما هو من العادات والأعراف الدينية أو الاجتماعية السابقة علىٰ الإسلام»[1].

ما يمكن قوله في خلاصة نقدية بالنسبة إلىٰ جدلية الواقع والنص، أنَّ أبا زيد قد استطاع أن يلتفت إلىٰ روح العملية السياقية في أبعادها الاجتماعية، لكن نظرته السياقية لم تكن بريئة من النزعة التاريخية، التي تقوم علىٰ أساس قراءة المنجز الدلالي في إطار زمانه ومكانه.

وهو وإن استعان بالسياق الخارجي لتبرير ذلك؛ إلا أنَّه لم يتخلص من المنهج التاريخي، الذي لا يقرأ النصوص الدينية إلا في إطارها الراهن، أي لحظة التشريع، وإن ادعىٰ أنَّه استوحىٰ هذه المعاني من آلية السياق اللغوية إلا أنَّ منهج التاريخية مبطن، وعامل أساسي في تقرير هذه الدلالة الخارجية.

وقد نجم عن توظيف المنهج التاريخي بطريقة أيديولوجية وتفكيكية، أن تم إنكار كثير من المسلَّمات الدينية، بحجة كونها لم يعد لها معطىٰ حضاري ولا قيمي تستند إليه في حاضرها؛ فهي خاصة بزمن ماضٍ قديم عاشته في ظروف معينة، وهذا ادعاء أتىٰ من وراء التفكيك، لا يقوم علىٰ أي أساس من العلمية والموضوعية.

ثالثًا: علاقة النص بالقارئ:

تتجلىٰ محورية النص في الفهم في أدوات القراءة التي يوظفها المؤول، عن طريق القراءة التحليلية مرورًا بالقراءة الأولية، وهذا ما تؤكده معطيات التأويل الأصولي؛ لكن أبا زيد يتوجه إلىٰ القراءة التأويلية ويجعلها امتدادًا للقراءة الأصولية، حيث تعتمد

---

(١) نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف؛ قراءة في خطاب المرأة، (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٣: ٢٠٠٤م)، ص٢٠٢.

القراءة التأويلية «علىٰ استغراق القارئ في عالم النص استغراقًا شبه تام، ومن دون هذا الاستغراق تظل القراءة سطحية، وتدور في إطار التأويل المكروه»[1].

وهذه القراءة في نظر أبي زيد عبر عنها القدماء بلغتهم الخاصة، ويأتي بنص للزركشي في علوم القرآن يدلل به علىٰ تداولية مفاهيم القراءة بين التأويل الأصولي والتأويلية المعاصرة، حيث يقول الزركشي: «أصل الوقوف علىٰ معاني القرآن، التدبر والتفكر. واعلم أنَّه لا يحصل للناظر فهم معاني الوحي حقيقة، ولا يظهر له أسرار العلم من غيب المعرفة، وفي قلبه بدعة أو إصرار علىٰ ذنب، أو في قلبه كبر أو هوىٰ، أو حب دنيا، أو يكون غير متحقق الإيمان، أو ضعيف التحقيق، أو معتمدًا علىٰ قول مفسِّر ليس عنده إلا علم الظاهر، أو يكون راجعًا إلىٰ معقوله، وهذه كلها حجب وموانع وبعضها آكد من بعض»[2].

لا ينظر أبو زيد إلىٰ قضية الاستعداد الروحي للقارئ؛ لأنَّ مناهج التأويلي المعاصر لا تشير إلىٰ هذه المعاني لا من قريب ولا من بعيد، رغم أنَّه يحاكي الزركشي في بعض مسائله، ويقيمها في قالب التداول المعرفي؛ إلا أنَّ علاقة القارئ بالنص لم تتحرر من مقتضيات المنجز التأويلي المعاصر.

إنَّ العلاقة التي يقيمها أبو زيد بين النص وقارئه، تقوم علىٰ أساس أفق المفسِّر أو القارئ وجدليته مع النص. ويستعين بالمنجز التأويلي المعاصر، في توظيف «نظرية الاستقبال» و«أفق التوقعات»، وتقوم هذه النظرية علىٰ مركزية القارئ، والاهتمام بالقارئ علىٰ حساب مقاصد النص، وقد «نجم عن هذا الاهتمام بالقارئ المضمر بالقارئ التاريخي، وكذلك إبدال أفق التجربة المحتمل (أي ما يوحي به النص ويستشرفه) إبداله ببنية الأفق الاجتماعي للتجربة، وهو ما يجلبه القارئ التاريخي معه من عالمه الواقعي»[3].

---

(1) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص٢٧٠.

(2) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، (دار المعرفة للطباعة، بيروت/ لبنان، ط٣: ١٩٧٢م)، ٢/ ١٨٠.

(3) سعيد البازعي، ميجان الرويلي، دليل الناقد الأدبي، ص٢٨٥.

لا شك أنَّ نظرية القراءة وأفق التوقعات التي استرشد بها أبو زيد هي رافد من روافد المنهج التفكيكي الذي يعطي للقارئ سلطة تجعله يتجاهل كل البنىٰ المنهجية والأطر المعرفية.

يخلص أبو زيد إلىٰ نتائج يعدها من صميم البحث التأويلي في قراءة النص الديني:

- **الإلحاح علىٰ تاريخية النص الديني:** وهذا يقف عند معطىٰ أنَّ النص الديني لا ينتج دلالات جديدة؛ وإنما كثير من المسلمات التراثية إنما تُفهم في إطارها الزماني والمكاني. إنَّ هذا المعطىٰ التأويلي يؤدي إلىٰ نتائج غير مؤسسة ولا تمتّ بأي صلة لمفهوم الموضوعية التي يريد أبو زيد نفسه الوصول إليها.

- **رفض المسلك التأويلي الذي يأخذ به الخطاب الديني:** حيث إنَّه يخضع للأيديولوجيا، ويصبح النص مؤدلجًا في قراءته التأويلية؛ لأنَّ المعطيات الدينية الرسمية التي شكلت الوعاء المعرفي للفكر الإسلامي عن طريق الآليات التي بناها ورسمها الإمام الشافعي من خلال كتابه الرسالة، إنَّ هذه الرؤىٰ الرسمية في نظر أبي زيد مؤدلجة، وتغطي النص بمختلف الطبقات التي تحول دون تحرره، وممارسة العملية التأويلية بشكل حر، واعتبره: «في كل الأحوال يتحول النص الديني إلىٰ مفعول به، وتصبح الأيديولوجيا هي الفاعل، أي تتم صياغة الأيديولوجيا بلغة النص فتكتسب طابع الدين، ومعنىٰ ذلك كله أنَّ المسلك التأويلي لا يتجاهل طبيعة النص، وغفل مستويات السياق فقط؛ بل يضيف جناية إخفاء وجه أيديولوجية السياسة بقناع الدين»[1].

لا ريب أنَّ هناك تناقضًا ظاهرًا وقع فيه أبو زيد[2]؛ حيث إنَّه ينقم علىٰ القراءات التأويلية للنص الديني لكونها مؤدلجة - وخاضعة لبنىٰ معرفية وسياسية مختلفة - وهو نفسه يقع في هذه الأدلجة التي يسم بها قراءات التأويل الأصولي؛ لأنَّه عندما يقوم بخلخلة وزعزعة كل المكونات التأويلية والقرائية للنصوص، هو نفسه يصدر عن

---

(١) نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، ص١١٥.

(٢) مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني، (منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١: ٢٠١٢م)، ص١٩٤-١٩٥.

أيديولوجيا يحتكم عليها تقوم علىٰ أساس إعادة قراءة التراث بمناهج وقوانين غربية، وتبني مقاربة لا تخلو من اليوتوبيا والأيديولوجيا.

لقد رأينا من خلال هذين النموذجين كيف أنَّ هذه المقاربات المشوهة، قفزت علىٰ مكونات التأويل الأصولي، وألغتها بالكامل، دون أن تتوجه إلىٰ أي منها بالنقد والدراسة، إنَّ هذه القراءات المقاربية أهم خطأ منهجي ومعرفي وقعت فيه، هو أنها ألغت كل المكونات التأويلية التي أسسها الشافعي ومن بعده، بدعوىٰ أنها مؤدلجة، ولم يقترب أحد من رؤية نقدية لهذه المشاريع من الداخل، كل ما هنالك هو توظيف المنهج التفكيكي الذي يقوم علىٰ أساس الهدم والتفكيك، دون أي مبرر أو أي تحليل نقدي يستندون عليه.

إنَّ ما يثبت حالة الاستلاب الفكري الذي يقع فيه رواد هذه المقاربة المشوهة، هو أنها بعيدة تمامًا عن السياقات التأويلية، أي إنَّ اشتغالها الهدمي والنقضي كان بعيدًا تمامًا عن الحقل التأويلي الأصولي. لَيْتَهُم كشفوا لنا أخطاء المنهجية التأويلية في الفكر الأصولي، فلا نجد أحدًا منهم تناول قواعد الفكر الأصولي بالنقد والدراسة.

كل ما في الأمر أنَّ هناك أحكامًا استباقية يبنون عليها تصوراتهم، وينطلقون من خلالها إلىٰ إثبات ما يشاءون وإلغاء ما يشاءون أيضًا.

إنَّ وصف هذه المقاربة بالمشوهة دلالة علىٰ خلوها من أي نظام معرفي مؤسس علىٰ الموضوعية والعلمية، وقد رأينا كيف أن أركون أدلج حتىٰ المناهج اللسانية اللغوية، وأقحم عليها منهجه الأساسي في القراءة؛ ألا وهو التفكيك، أي حتىٰ المناهج اللغوية التي سخرها في تأويل النص الديني لم تسلم هي أيضًا من التحوير التفكيكي.

وكونها تجاوزت الخصوصية، يعني أنها قفزت علىٰ المكونات المعرفية الداخلية للنص الديني، نحن نوافق أبا زيد في كون النص الديني نصًا لغويًا بالدرجة الأولىٰ، وأنَّ أهم المعايير التي يخضع لها النص في التأويل هي قواعد لغوية، لكن ما يُرَدُّ به علىٰ هذه المقاربات، هو إلغاؤهم للمنجز الأصولي التأويلي كلية، واكتفاؤهم بالمناهج الغربية.

المطلب الثاني

المقاربات التفاعلية والنقد الجوهري

لقد نتج عن المقاربات المشوهة، كثير من ردود الأفعال من طرف نخبة من المفكرين، استطاعوا أن يخترقوا المنجز التأويلي الغربي معرفة وإحاطة، إضافة إلىٰ سعة اطلاعهم علىٰ نظرية التأويل الأصولي؛ فجاءت مشاريعهم تحمل نقودًا جوهرية، وصيغًا جديدة في مفهوم المقاربة التفاعلي بين التأويلية المعاصرة والتأويل الأصولي، وتسمية هذه القراءات بالمقاربات التفاعلية؛ لأنها تقف علىٰ المنجز التأويلي المعاصر بعقلية ناقدة، إضافة إلىٰ قناعتها بمكونات التأويل الأصولي من حيث الضبط والحسم، فجاءت مقارباتهم علىٰ سبيل معرفة آليات تأويل النصوص، في التأويلية المعاصرة ما يصلح منها، وما لا يصلح، أي ما يُعد امتدادًا لنشدان الضبط والفهم الصحيح، والوقوف علىٰ آليات التفسير اللغوية ومحاورها.

اخترنا من هذه القراءات قراءتين اثنتين أحسب أنهما تشكلان أساسًا عميقًا في الوقوف علىٰ مفردات المقاربة التفاعلية:

أولاهما: مقاربة المفكر المغربي طه عبد الرحمن.

والثانية: مقاربة المفكر اللساني المغربي يحيىٰ رمضان.

نقف عند كل مقاربة من هاتين المقاربتين، كيف نظرا إلىٰ التأويلية الغربية المعاصرة؟، وما هي القناعات الأساسية التي اعتمدها كل واحد في النهوض بمفهوم المقاربة التفاعلية؟، كيف نظرا إلىٰ المنجز التأويلي المعاصر؟، وماهي آليات القراءة التي اعتمداها؟

الفرع الأول

طه عبد الرحمن والقراءة الحداثية المبدعة

يُعد طه عبد الرحمن من أهم الباحثين الذين اشتغلوا بحقل التأويل العربي الإسلامي، وامتلكوا ناصية المناهج الغربية المعاصرة في التأويل والقراءة. إنَّ مشروع طه عبد الرحمن يتمثل في بعث مكونات المناهج الإسلامية التأويلية، بما تشتمل عليه من مبادئ ومرتكزات، والوقوف علىٰ مضامينها الداخلية، كما توجهت دراسته إلىٰ عملية نقد عميقة لرواد المقاربات المشوهة التي تجاوزت الخصوصية، ووقعت في التقليد المقيت.

يتوجه طه عبد الرحمن من خلال هذه التحديات المعرفية التي يشهدها الراهن الفكري إلىٰ قراءة حداثية مبدعة، تقوم علىٰ أساس التداول الفكري الذي تشهده مكونات المبادئ الإسلامية باستيعاب المستجدات القيمية والمنهجية في الساحة الراهنة.

تقوم مقاربة طه عبد الرحمن علىٰ أساس قراءتين:

القراءة الأولىٰ هي كشف مضامين الحداثة المقلدة التي قرأت النص الديني عن طريق مختلف المناهج التأويلية الغربية المعاصرة، فقام بنقدها وكشف أخطائها المنهجية والمعرفية، وماذا جنت علىٰ التراث انطلاقًا من المسلَّمات الحداثية التي اعتقدتها في تأويل النص الديني.

وتقوم **القراءة الثانية** علىٰ أساس قراءة حداثية مبدعة للنص الديني، حيث تقدم منهجية حداثية معاصرة في قراءة النص الديني عن طريق التداول المعرفي والمنهجي الذي تفرضه مضامينه، وعن طريق كيفية استدعاء المنجز التأويلي الغربي المعاصر. سنقف عند هاتين القراءتين لنستشف المقاربة التفاعلية للتأويلين الإسلامي والغربي المعاصر.

أولًا: مضامين القراءات الحداثية المقلدة:

يجمل طه عبد الرحمن ارتكاز القراءات الحداثية المقلدة، في تأويلها للنص الديني علىٰ ثلاث خطط أساسية، اشتغلت علىٰ غايات وأهداف، وسخرت لهذه الأهداف، والخطط مناهج ووسائل منهجية مستوحاة من التأويلية المعاصرة[١]، تتمثل هذه الخطط في التأنيس، والعقلنة، والأرخنة.

١- خطة التأنيس:

يتوجه نظر المقاربات الحداثية المقلدة في نظر طه عبد الرحمن إلىٰ مفهوم أنسنة النص الديني، الذي يعني رفع القدسية عن النص الديني[٢]، ونقله من المصدرية الإلهية إلىٰ الوضع البشري، وتؤدي خطة الأنسنة هذه إلىٰ جعل النص الديني نصًّا لغويًا مثله مثل أي النصوص اللغوية الأخرىٰ، ويترتب علىٰ هذه المماثلة بين النصين ما يلي[٣]:

- **السياق الثقافي للنص القرآني**؛ أي يصبح النص القرآني نصًّا لا يفهم إلا وفق مرجعيات ثقافية وظرفية فرضت هذه المضامين، وبالتالي ينزل عن مستوىٰ المطلقية إلىٰ شتات من المعاني النسبية لا تفهم إلا عن طريق الواقع الذي أنتجت فيه، أو السياق النزولي. وهذه الميزة تفتح بابًا آخر؛ ألا وهو كثرة التأويلات والاحتمالات، فيصبح نصًّا مشكلًا، تتعدد المعاني التي يقتضيها، حسب التعلق السياقي والواقعي، وقد يفضي إلىٰ مفهوم تشظي الحقيقة[٤]، والانفتاح علىٰ كل معاني النسبية والاحتمال.

- **عزل النص القرآني عن مصدريته**؛ عن طريق فصله عن معاني التقديس والمطلقية، يصبح هذا النص عرضة لأفق القارئ التأويلي، حيث يتصرف به من خلال

(١) طه عبد الرحمن، الحوار أفقًا للفكر، (الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط١: ٢٠١٣م)، ص٨٩.

(٢) عبد المجيد الشرفي وآخرون، في القراءة النص الديني، ص٩٥.

(٣) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مدخل إلىٰ تأسيس الحداثة الإسلامية، (المركز الثقافي العربي، المغرب، ط١: ٢٠٠٦م)، ص١٨٠.

(٤) الطيب تيزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، ص١٨٣.

خلفياته الفكرية والثقافية والاجتماعية، أي لا مفهوم للبحث عن مقاصد النص القرآني إلا خلف توجهات القارئ ومفاهيمه.

٢- خطة التعقيل:

أي العقلانية وهي تعني نزع ثوب الغيبية عن النص الديني، بحيث يتم بكل عقلانية مع نصوص الوحي، وذلك عن طريق توظيف المناهج التأويلية المعاصرة مثل «اتجاهات تحليل الخطاب»، و«الاتجاهات الجديدة في النقد الأدبي»، والمتمثلة في «البنيويات» و«التأويليات»، و«الحفريات»، و«التفكيكيات». وعن طريق هذه المناهج يتم مراجعة كل الآليات التأويلية في أصول الفقه وعلوم القرآن، ورفضها لكونها دوغمائية وغير عقلانية.

وعن طريق هذه الآليات يتم وصف النص الديني بكونه عرضة للاستعارات التي تفتح باب التأويل، ورد كثير من الغيبيات لكونها لا تدخل في إطار العقلانية.

٣- خطة الأرخنة:

ويتم عن طريق هذه الخطة نفي المطلقية عن النص الديني، حيث يتم وصل النصوص بظروف بيئتها وزمنها، وبسياقاتها المختلفة، وتتم هذه الخطة بواسطة العمليات الإجرائية التالية[1]:

- توظيف المسائل التأريخية المحددة في علوم القرآن: لقد أولت علوم القرآن لحظةَ النزول القرآني وتأريخ زمنه وسببه عنايةً فائقة؛ فأحصت الناسخ والمنسوخ، وزمن التنجيم، ومكان النزول (المكي والمدني)... إلخ، اتخذ رواد التاريخية التاريخيةَ سلمًا إلىٰ حصر النصوص بمقتضيات زمانها ووقتها، فرفعوا عن النصوص عموميتها وشمولتها، وأهملوا قاعدة «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»، ورفضوا كل الضوابط التي وضعها أرباب الاجتهاد في ما هو عام وما هو خاص، وما هو منسوخ وما هو ناسخ ... إلخ.

- أدت هذه الأرخنة للنص القرآني، إلىٰ نفي مسلَّمة أنَّ الوحي قد اشتمل علىٰ بيان كل شيء؛ لأنَّه في نظرهم متعلق بظروف تشريعية ووقتية، لا تصلح لكل الأزمان.

---

(١) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص١٨٥.

يقف طه عبد الرحمن في مواجهة هذه الخطط المقلدة، التي استقاها أصحابها من فضاء التأويلية المعاصرة، حيث إنهم مارسوا الفعل الحداثي علىٰ النص الديني، لكن من جهة التقليد لا من جهة الإبداع؛ لأنَّ هذه الخطط الثلاث هي في الحقيقة مستمدة من واقع الصراع الذي خاضته الثورة الإصلاحية في انقلاب علىٰ موروث القرون الوسطىٰ الكنسي، التي أدت بهم إلىٰ تبني ثلاثة مبادئ تقوم عليها الفلسفة الإصلاحية؛ وهي: الانتقال من التعلق بالإله إلىٰ الاشتغال بالإنسان، والانتقال من التعلق بالوحي إلىٰ الاشتغال بالعقل، والانتقال من التعلق بالآخرة إلىٰ الاشتغال بالدنيا.

وتتمثل الرؤية النقدية الجوهرية عند طه عبد الرحمن في إحصاء العيوب المنهجية والمعرفية التي وقع فيها رواد المقاربة المشوهة في النقاط التالية[1]:

- **افتقاد هذه القراءات إلىٰ النقد العلمي**: حيث إنهم تجاوزوا المشروعية التي يتطلبها البحث في إسقاط الوسيلة «مناهج التأويل المعاصرة»، في الموضوع «النص الديني»، وهذه المشروعية تتوفر بوجود المناسبة بين الآليات المنهجية في التأويل، والعملية التأويلية علىٰ النص، لكن المناسبة مفتقدة لكونها تصطدم مع خصوصية النص الديني منهجيًا ومعرفيًا.

- **ضعف استعمال المناهج التأويلية المعاصرة**: حيث إنهم لم يكونوا خير ناقل لهذه المناهج؛ لأنهم لم يستوعبوها في معينها الفكري؛ لذا تراهم يقومون بعمليات إسقاطية تأباها المناهج نفسها. إضافة إلىٰ أنَّ كثيرًا من هذه الآليات المنهجية ما زالت تبحث في طريقها عن المصداقية والاكتمال، حيث إنها في طريق التشكل ولم تكتمل بنيتها الفكرية والمعرفية بعد، أو «نظرا إلىٰ أنّه عبارة عن وسائل نقدية أشبه بالموجات الفكرية الزائلة منها بالموجات العلمية الراسخة»[2].

- **الإصرار علىٰ العمل بالمناهج التأويلية المتجاوَزَة**: لقد بنىٰ هؤلاء كثيرًا من النتائج والتقريرات المعرفية التي وصلوا إليها عن طريق آليات وقواعد تأويلية أصبحت

---

(١) المرجع نفسه، ص١٩٠.

(٢) المرجع السابق، ص١٩٠.

في عصرنا في ذمة التاريخ، بعدما أثبت كثير من أرباب المناهج التأويلية المعاصرة تاريخيتها وعقمها؛ بل وعدميتها، وعدم توفرها علىٰ أدنىٰ معالم الموضوعية والعلمية، بله أن تكون أساسًا معياريًا في التأويل.

مثل المنهج التفكيكي الذي جُوبه بموجات رد ورفض عنيفة من لدن كثير من التأويليين المعاصرين، فكان حريًا برواد المقاربات الحداثية المقلدة أن يراجعوا نتائجهم النقدية والقرائية علىٰ النص الديني بعدما أثبتت تفاهة هذه المناهج وعدم علميتها.

- **تعميم الشك علىٰ كل مستويات النص القرآني**: وذلك عن طريق توظيف بعض المناهج التأويلية الهدفية مثل الحفريات والتفكيك الذي يقوم أساسًا علىٰ التقويض والشك، فتوصلوا عن طريقها إلىٰ رفع القدسية عن النص القرآني، وإثبات تاريخيته التي تقتضي عدم صلاحه لكل زمان ومكان.

كل هذه النتائج جاءت من وراء تفانيهم في تقليد هذه المناهج التي لا يؤمن أصحابها أنها تنزع إلىٰ التحقيق والموضوعية، فضلًا عن انحسار اشتغالها المعرفي، ولو تأمل هؤلاء كما يقول طه عبد الرحمن لعلموا أنَّ هذا التقليد «جعل قراءتهم ترجع إلىٰ زمن ما قبل الحداثة، وهو زمن الوقوع تحت الوصاية التي ثارت عليه بالذات الحداثة؛ وهكذا فقد رضي هؤلاء بأن يضعوا أنفسهم اختيارًا، تحت الوصاية الثقافية لصانعي الحداثة الغربية، فكانت قراءاتهم، بموجب روح الحداثة نفسها، عبارة عن **قراءات القاصرين لا قراءات الراشدين**»[1].

إنَّ هذه المعطيات النقدية التي فضح بها طه عبد الرحمن الخلل المنهجي والمعرفي الذي وقعت فيها هذه المقاربات الحداثية المشوهة، تُعد نقضًا عميقًا لعرىٰ سوء النقل والتقليد الذي وقعت فيه هذه الأخيرة، فلم يشفع لها اختفاؤها وراء زخم من المناهج والمصطلحات المعاصرة، ولم يسعفها كذلك ما وصلت إليه؛ حتىٰ تتخذ منه قناعة تستهوي أهل النقد والفكر، فقد بقيت مقارباتهم حبيسة كتبهم ومؤلفاتهم؛ لأنها تندُّ عن دوائر المنطق والمعقولية.

---

(١) المرجع نفسه، ص١٩٣.

يتوجه طه عبد الرحمن بعد وقوفه طويلًا علىٰ المقاربات الحداثية المقلدة، إلىٰ بيان المقاربة الحداثية المبدعة، كما يراها؛ حيث يجعلها قراءة تقوم علىٰ أساس الوقوف وسطًا بين من ينكرون أي تجديد في مكونات التأويل الإسلامي، وبين من خاضوا عملية الاجتهاد لكن خارج الحقل المعرفي، وبأدوات رثة وساذجة. هذه الرؤية الوسطية جعلتنا نقف علىٰ مفهوم ومبادئ المقاربة الحداثية المبدعة التي يراها طه عبد الرحمن.

ثانيًا: شروط ومبادئ القراءة الحداثية المبدعة:

يتأسس الحديث عن القراءة الحداثية المبدعة لدىٰ طه عبد الرحمن، بعد مقدمتين تمثلان تصورًا حقيقيًا لمفهوم ضرورة القراءة الجديدة للنص الديني، ومسألة استدعاء المنقول المعرفي لمناهج التأويلية الغربية المعاصرة.

تقف المقدمة الأولىٰ علىٰ ضرورة تجديد القراءة الحداثية للنص الديني، في أنَّه معطىٰ حضاري لا بدَّ من الانخراط فيه؛ لأنَّ اللحظة الحضارية اقتضت مستجدات وتحديات، لا يتم الوقوف علىٰ مضامينها، إلا إذا دخلت في سلك الحداثة والتحديث، حيث إنَّ الفعل الحداثي الإسلامي الثاني يتم بتجديد الصلة بالنص الديني في رؤية حداثية جديدة.

وهنا تكمن ضرورة وصل التراث بالمعاصرة، ولا يتحقق هذا الوصل إلا «باستكشاف الروح التي تحكمت في التراث وفي إنتاجه؛ وهذه الروح هي كما ذكرنا عبارة عن قيم ومبادئ وأصول يجب أن نستخرجها، ونتوسل بها في الدخول إلىٰ الحداثة؛ فالخاصية التداولية التي يتصف بها التراث تقتضي منَّا متىٰ تلقينا مضمونًا أو مفهومًا أو حكمًا من مجال غير مجالنا أن نخضعه لمقتضيات التداول الإسلامي من قيم عقدية ولغوية ومعرفية»[١].

وتقف المقدمة الثانية علىٰ الخلفية الفكرية التي تأسست عليها الحداثة الغربية، حيث إنَّ هذه الأخيرة قامت علىٰ أساس الثورة علىٰ الحكم الكنسي الذي فرض وصايته علىٰ العقل والسياسة والثقافة، بل وكل المجالات، وتسببت هذه الخلخلة

(١) طه عبد الرحمن، الحوار أفقًا للفكر، ص١٣٩.

الفكرية في قيام حروب وقلاقل أشاعت كل روح الهمجية والتخلف. فجاءت هذه الثورة الحداثية لتعيد للعقل تحرره، بعد أن تخلصه من الوصاية الكنسية.

يترتب علىٰ هذه الخلفية التي تأسست عليها الحداثة أن مقتضىٰ الحداثة الإسلامية يختلف ويُضاد مقتضىٰ الحداثة الغربية[1]، يعني أنَّ الفعل الحداثي الغربي قام علىٰ أساس الصراع مع الدين؛ فجاءت معطيات هذا الفعل قائمة علىٰ أساس الإبداع المفصول، في حين يتضح بموجب المقدمة الأولىٰ أنَّ الفعل الحداثي الإسلامي لا يقوم إلا علىٰ أصل التفاعل مع الدين، فيكون الفعل الحداثي متوجهًا نحو الإبداع الموصول.

مقتضيات مفهوم المقاربة عند طه عبد الرحمن قائمة علىٰ أساس التداول المعرفي الذي تفرضه اللحظة الحضارية، يستلهم طه عبد الرحمن المقاربات التي شهدها التأويل الإسلامي في تاريخه الحضاري والمعرفي، حيث تم تقريب المنطق وعلم الأخلاق بوصفهما علمين منقولين من الحضارة اليونانية الغربية، ومع ذلك فإنَّ مسوغات التداول المعرفي اشتغلت علىٰ تقريبهما، بحيث «يكون تقريب المنطق هو جعل أبعد المنقولات في التجريد النظري مأصولًا، ويكون تقريب الأخلاق هو جعل أبعد المنقولات في التسديد العملي مأصولًا»[2].

وهذا يجعل مفهوم المقاربة في أصله مسوغًا؛ لأنَّ مفهوم روح الحداثة الذي أصبح يشكل تحديًا في اللحظة الحضارية التي نعيشها، يجعلنا نساوي بين الفعلين الحداثيين الإسلامي والغربي في اقتنائها؛ حيث إنَّ كليهما يسعىٰ نحو هذه الروح؛ فمقتضىٰ هذه الروح واحد؛ لأنَّ الحداثة كما يقول طه عبد الرحمن ليست سوىٰ علاقة مع الزمن، حيث «إنها فعل حضاري يطلب من كل أمة أن تكون معاصرة لزمانها، فكل أمة استطاعت أن تقوم في تفكيرها وأفعالها بواجبات زمانها، فقد حققت الحداثة»[3]. يتحدد الكلام عن مفهوم المقاربة الحداثية عند طه عبد الرحمن عن طريق بيان شروط هذه المقاربة، والآليات والمبادئ التي ترتكز عليها صيغة التحديث:

---

(١) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص١٩٤.

(٢) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص٢٣٨.

(٣) طه عبد الرحمن، الحوار أفقًا للفكر، ص١٤٦.

١- شروط الفعل الإبداعي في قراءة النص القرآني:

يتحدد الإطار العام بحقيقة المقاربة الإبداعية للنص القرآني بشرطين اثنين:

أحدهما: ترشيد التفاعل الديني.

والآخر: إعادة إبداع الفعل الحداثي الغربي المنقول.

ويقوم ترشيد التفاعل الديني علىٰ أساس الآلية التنسيقية الانتقادية، حيث إنَّ هذه الأخيرة تقتضي الوقوف علىٰ مضامين النص الديني، بمزيد من التوضيح والنقد البنّاء الذي يقوم علىٰ أساس الرشد والاستقلال والنقد.

ويتجلىٰ تجديد الفعل الحداثي بواسطة التفاعل الديني نفسه، ولا تشكل هذه الازدواجية أي عائق، قد يعترض أحدهم، بأنَّ التفاعل الديني قائم علىٰ أساس الاعتقاد، أما إبداع الفعل الحداثي فهو قائم علىٰ أساس الانتقاد، يرد طه عبد الرحمن علىٰ الانتقادات[1]:

أولًا: أنَّ التضاد الذي يقيمه بعضهم بين الانتقاد والاعتقاد، حتىٰ تم اختزال الحداثة في القوة النقدية، واختزال الدين في القوة الاعتقادية باطلٌ؛ ودليل ذلك أنَّه لا بدَّ للمنتقد أن يعتقد شيئًا يتأسس عليه اعتقاده، وإلا لم يحصل أي انتقاد؛ لأنَّ النقد يحتاج إلىٰ مسلَّمات ينطلق منها الناظر في أشياء الحداثة، والنقد نفسه مسلَّمة من هذه المسلمات، فلو لم يعتقد أساس النقد ونجاعته، كونه آلية نوعية في الوقوف علىٰ مضامين الحداثة، لَما توصل إلىٰ أي معطيات معرفية أو منهجية.

ثانيًا: يوجد من الاعتقادات الدينية ما يحث علىٰ ممارسة النقد، بل يفرض هذه الممارسة، حيث إنَّ تاركها يتعرض للعقاب، ومانعها ينال عقابًا شديدًا. بل إنَّ الاعتقاد الإسلامي نفسه قائم علىٰ أساس النظر والنقد، فلا يجوز أن يعبد الله عن جهالة؛ بل لا بدَّ من رؤية عقلية قائمة علىٰ أساس الاقتناع، والاقتناع لا يكون إلا خلف نقود يتوسل من خلالها السالك إلىٰ طريق الله كيف يصل إلىٰ الحقيقة الاعتقادية المطلقة؛ لذا جاءت عقيدة الإسلام قائمة علىٰ أساس انتقد ثم اعتقد؛ ولذلك جعل علماء الكلام «النظر» هو أوجب الواجبات، ومقدمة الاعتقادات، وما نقم الإسلام

(١) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص١٩٦.

علىٰ شيء كما نقم علىٰ أولئك الذين اتبعوا ما وجدوا عليه آباءهم من عقائد فاسدة، فقاموا بتقليدها دون إمعان النظر فيها ونقدها.

٢- خطط القراءة الحداثية المبدعة:

لا تقوم أي قراءة حداثية مبدعة في نظر طه عبد الرحمن إلا إذا نظر إليها من قبيل الازدواجية بين التفاعل الديني الراشد، والفعل الإبداعي الجديد. ويتم ذلك عن طريق ترشيد الخطط التالية:

الخطة الأولىٰ: خطة التأنيس المبدعة؛ وهي لا تقصد محور القدسية كما في حال خطة التأنيس المقلدة، وإنما تقوم علىٰ أساس تكريم الإنسان، «خطة التأنيس المبدعة هي عبارة عن نقل الآيات القرآنية من وضعها الإلهي إلىٰ وضعها البشري، تكريمًا للإنسان»[١]. من خلال هذا التأنيس فإننا نلاحظ ما يلي:

- ليس في طريقة النقل هذه أي انتقاص من النص الديني؛ ذلك بأنَّ القرآن المجيد نفسه يصرح بأنَّه نزل بلغة الإنسان العربي، وعلىٰ معهودها ومقتضىٰ أساليبها؛ فقد تكيف كلام الله في قوالب لغوية إنسانية، وهذا دليل علىٰ انتقالها من وضعها الإلهي الذي لا يصله أحد، إلىٰ اللغة البشرية التي هي متناول الناس وعادات خطاباتهم.

- ليس في هذه الوسيلة النقلية أي إخلال بالفعل الحداثي؛ ذلك أنَّ قيمة الإنسان الحضارية لا تكمن في التمرد علىٰ الله تعالىٰ، كما تقره خطة التأنيس المقلدة؛ وإنما يستعيد الإنسان وجوده وقيمته الحضارية بموافقة إرادة الله تعالىٰ، وقد جاءت نصوص كثيرة تعطي للإنسان هذه المزية بأنَّه نائب عن الله في ملكه، وخليفة الله في أرضه، فخطة التأنيس المبدعة توثق عرىٰ الاتصال بين الإنسان وخالقه، هذا الوصل لا يزيد الإنسان إلا تكريمًا وسؤددًا.

وبناء علىٰ هذه الأسس؛ يتضح لنا أنَّ خطة التأنيس المبدعة، تقوم علىٰ بيان أوجه هذا التأنيس بالنظر في مظاهر التكريم الإلهي للإنسان، وتعميق النظر في المفاهيم الكبرىٰ، مثل مفهوم الاستخلاف.

وهذا لا يمنع أن يخضع النص الديني لآليات التأويل اللغوية، ولا يمنع أن تتعدد

---

(١) المرجع السابق، ص١٩٧.

التأويلات وتختلف طالما أنها مضبوطة بآليات التأويل وقواعده؛ إلا أنَّ هذه الخصائص اللغوية للنص الديني لا تجعله يقف مع النص البشري موقفًا متساويًا؛ لأنَّ الحمولة اللغوية للنص الديني تظهر معها كثافة التقديس والأبعاد العقدية القيمية.

الخطة الثانية: خطة التعقيل المبدعة؛ لا تتوسل هذه الآلية إلىٰ محو البعد الغيبي عن النصوص كما تفعله خطة التعقيل المقلدة، وإنما تتجه إلىٰ توسيع مدارك العقل: «خطة التعقيل المبدعة هي عبارة عن التعامل مع الآيات القرآنية بكل وسائل النظر والبحث التي توفرها المنهجيات والنظريات الحديثة توسيعًا لنطاق العقل»[1].

وتقوم هذه الخطة علىٰ عدة ملاحظات وأساسيات توجيهية نجملها في الآتي:

- **التعامل العقلي مع النصوص الدينية لا يضعف التفاعل الديني معها**؛ وذلك أنَّ منهجية التبصر العقلي، تفرضها النصوص الدينية نفسها، ولا يمنع التفاعل الديني من توظيف الآليات العقلية[2] طالما أنها تضيف إلىٰ النص الديني قوة في الاستدلال، وتعميقًا في الفكرة. وهذا لا يؤدي بالعقل إلىٰ ركوب متن الخطة المقلدة، في رفض الغيبيات؛ لأنَّ العقل عندما يتوسع في تعميق الفكرة الدينية يورثه إيمانًا، يجعله يتواضع أمام هذه الغيبيات، ويعقلها إيمانًا يقينيًا، يوصله إلىٰ الحقيقة.

- **أنَّ هذا التعامل يوصل إلىٰ تحقيق الإبداع الموصول**؛ حيث إنَّ الاشتغال بالعقل في الفعل الحداثي، يقتضي عدم إقصاء أي فضاء معرفي، مثل ما تفعله خطة التعقيل المقلدة، عن طريق رفض الغيبيات، وهذا يجعل الفعل الحداثي المبدع يشتغل علىٰ فضاءات واسعة بما فيها الغيب؛ لأنَّ العقل عندما يقوم بتوسيع المدارك اللغوية للنص الديني، هذا يورثه قناعات وجلاء لأفهام كانت عاتمة، مما يزيده يقينًا في الإيمان بالوحي غيبًا وحضورًا.

الخطة الثالثة: خطة التأريخ المبدعة؛ وذلك بربط النصوص الدينية بسياقاتها التاريخية وظروفها التنزيلية، مما يزيد الأحكام متانة ودلالة حقيقية، وهذا من شأنه أن

---

(١) المرجع نفسه، ص١٩٩.

(٢) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، (المركز الثقافي العربي، المغرب، ط٢: ٢٠٠٠م)، ص١٥٢.

يقفنا علىٰ المقاصد التي تغيتها النصوص في التنزيل، وقد عرفها طه عبد الرحمن بقوله: «خطة التأريخ المبدعة هي عبارة عن وصل الآيات القرآنية بظروف بيئتها وزمنها وسياقاتها المختلفة، ترسيخًا للأخلاق»[1].

- **إنَّ الوصل بالسياقات والظروف التي أحاطت بالنصوص الدينية لا يضعفها أبدًا؛** بل يزيدها شهودًا واقعيًا، وذلك عن طريق معرفة ملابسات الأحكام التي خضعت لظروف أسباب النزول، وأسباب الورود، وهذا لا ينفي عنها استمراريتها، كما تدعي خطة التأريخ المقلدة[2]، عندما اتخذت من أسباب النزول القرآني سببًا في حصر النصوص علىٰ راهنها التنزيلي، أي إنها لا تصلح دائمًا.

فالقول بتاريخيتها يعني أنها مؤقتة ببيئة زمنية ومكانية محددة، وهذا ما ترفضه خطة التأريخ المبدعة؛ لأنَّ مفهوم تاريخية النصوص، في الفعل الحداثي المبدع، يقتضي تعميق النظر في النصوص الدينية بربطها بملابساتها، وهذا يقفنا علىٰ المقاصد التي تغياها الشارع الحكيم سبحانه، إضافة إلىٰ أنَّ الالتفات إلىٰ تاريخية النص يجعلنا نقف علىٰ أهم الملابسات الاجتماعية والظروف المحيطة المختلفة بالنص، وهذا يزيدنا قوة في الفهم، وعمقًا في النظر.

هذه هي مجمل آليات المقاربة التي توجه بها طه عبد الرحمن للوقوف علىٰ ترشيد النص الديني في سلك المناهج الحداثية المعاصرة، لكن ما نلاحظه علىٰ مقاربة طه عبد الرحمن هو عدم إجرائيتها، وعدم شموليتها لمختلف المناهج التأويلية المعاصرة، أي إنَّ مقاربته ظلَّت تحلق في سماء التنظير بعيدًا نوعًا ما عن التعمق في الآليات الإجرائية التي وظفها رواد المقاربة المشوهة كما رأينا.

حيث نجد أنَّ المناهج اللسانية اللغوية شبه غائبة من مقاربته، مع أنَّ المناهج اللسانية المعاصرة تشكل رافدًا كبيرًا في أساس المقاربة بين التأويل الإسلامي والتأويلية الغربية المعاصرة. بل إنَّ مدار التأويل قائم علىٰ أساس اكتشاف الآليات اللغوية التي بواسطتها نصل إلىٰ أعماق النصوص ومرادها، إضافة إلىٰ المناهج الخارجية التي تعنىٰ بوصل هذه البنىٰ اللغوية بمحيطها التداولي الخارجي بالوقوف

(١) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص٢٠٢.

(٢) المرجع نفسه، ص٢٠٠.

علىٰ الملابسات والظروف التي أحاطت بمختلف الدلالات اللغوية. رغم هذه الملاحظات تبقىٰ هذه المقاربة تشكل عمقًا في بيان الخلفيات والمبادئ التي ينبغي أن تقوم عليها آليات المقاربة ومفاهيمها، لا سيما وقد تحدث هو نفسه أنَّ مقاربته تولت العناية بالأصول والمبادئ، لا بالإجراءات والمضامين[1].

(١) طه عبد الرحمن، الحوار أفقًا للفكر، ص١٤٠.

الفـرع الثاني

يحيى رمضان وحدود المقاربة

تأتي مقاربة المفكر اللساني يحيىٰ رمضان، من خلال كتابه «**القراءة في الخطاب الأصولي**»، يعرض فيه نظريته القائمة علىٰ أساس المقاربة التفاعلية بين التأويل الأصولي والتأويلية الغربية المعاصرة، ليتوسل إلىٰ حقيقة المقاربة عن طريق بيان مكونات هذه المقاربة ومفهومها، أي التصور الذي يراه في صيغة هذه المقاربة، وكذلك عن طريق مستويات التأويل وآليات الفهم. وسنعرض نظريته المقاربية من خلال هذين المحورين.

أولًا: مكونات المقاربة وحدودها:

تكمن أهمية المقاربة بين التأويل الأصولي والتأويلية الغربية، في تحديات اللحظة الحضارية التي يحيا الفكر الإسلامي في كنفها، حيث إنَّ هذه الحاجة ليست وليدة الشعور بالنقص، أو عدم امتلاك آليات التأويل الأصيلة، وليست قراءة للتراث من خلال الآخر، وهذا ما يطرحه يحيىٰ رمضان من أسئلة حول إمكانية معرفة الذات والوقوف علىٰ تحدياتها، هل يكون بالضرورة عبر الآخر؟ هل معرفة الذات والوقوف علىٰ مضامينها الحقيقية يمر بالضرورة عبر الآخر؟ يجيب علىٰ هذه التساؤلات، بأنَّ أساس المقاربة قائم علىٰ التفاعل الحضاري، حيث يقول: «ولكن المسألة في عمقها مسألة تفاعل تفرضه اللحظة الحضارية، وتستدعيه حتمية الاستمرار التي تقتضي إنجاز التأصيل المطلوب الذي لا يمكن أن يتم دون إحداث التفاعل الإيجابي والمثمر بين العناصر الأصيلة في اللحظة التي نعيشها»[1].

---

(١) يحيىٰ رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي، (عالم الكتب الحديث، الأردن، ط١: ٢٠٠٧م)، ص٢٠.

ويعزو مصداقية هذه المقاربة إلىٰ أنَّ الأصوليين قديمًا لم تمنعهم أصالتهم المعرفية والمنهجية من الاستفادة من معطيات الغرب عن طريق توظيف المنطق في علم الأصول، حيث إنَّ مقتضيات اللحظة الحضارية تستدعي إحداث التفاعل بين مكونات القوة والأصالة في التراث وبين المنجز الأصيل في اللحظة التي نعيشها؛ لأنَّ ذلك هو السبيل لتأصيل الفكر الإنساني في حركة النمو والتقدم[1].

تقوم منهجية المقاربة عند يحيىٰ رمضان علىٰ أساس الازدواجية[2] بين الوصف والتحليل المؤسس علىٰ المقارنة؛ وذلك لتوضيح الأماكن التي تظهر فيها التمايزات والمتشابهات، عن طريق اعتماد المناهج والآليات الألسنية اللغوية التي اشتغلت عليها التأويلية المعاصرة.

لكن ما هي المناهج التي يمكن أن تشكل حقلًا مشتركًا بين التأويل الأصولي والتأويلية المعاصرة؟ لا شك في نظر يحيىٰ رمضان أنَّ المناهج التي ينبغي الاشتغال عليها هي التي تشكل تقاربًا منهجيًا ومعرفيًا في وسيلة الاشتغال وغايته، ويتحدد أساسًا علىٰ اللسانيات التداولية، والسميائيات التأويلية لأمبرتو إيكو[3]، حيث إنَّ اشتغال هذه المناهج ينصب أساسًا علىٰ تأويل الظاهرة اللغوية والوقوف علىٰ آلياتها.

إنَّ طبيعة النص الديني اللغوية والسياقية جعلت الأصوليين يتفانون في تذليل الآليات والقواعد التي توصل إلىٰ تأويله وبيانه، ولا يمكن قراءة النص الديني ولا تأويله إلا من خلال معطياته الداخلية التي شيدها الأصوليون عبر نظرية التأويل؛ فسعة النص القرآني جعلت الأنماط اللغوية تشهد أفقًا واسعًا من التحليل القائم علىٰ أساس مراعاة البنية الداخلية والسياقات الخارجية، التي تحيط بلحظة التنزيل، ولحظة الاستمرارية.

إنَّ هذه الأوصاف الواضحة في طبيعة النص القرآني، وطبيعة قراءته كما يقول يحيىٰ رمضان هي التي «جعلت قراءة الأصوليين التي اجتهدت لبناء هذا المنهج تقترب في

---

(١) النص والتأويل وآفاق حركة الاجتهاد، محمد حسين فضل الله، مجلة المنطلق، ع١١٧، ١٩٩٧م/ ١٤١٧هـ، ص٢١.

(٢) يحيىٰ رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي، ص٢٩.

(٣) المرجع السابق، ص٣٠.

رؤيتها وفي طريقة تعاملها مع النص، وفي بعض الأحيان في بعض نتائجها مع بعض المقاربات المعاصرة؛ ذلك أنَّ التطورات التي شهدتها ممارسة القراءة . . . أوصلتها إلىٰ الاقتناع بأنَّ النص هو مجال التفاعل من أجل إدراك المعنىٰ»[1].

يستبعد يحيىٰ رمضان كثيرًا من المناهج التأويلية التي تخطت الحدود التأويلية، ودخلت في قوالب هدمية وهرمسية، حيث غدا النص في مفهوم هذه المناهج وعاءً مفرغًا قابلًا لأنْ يملأ بأي شيء، ولا يوجد في العملية التأويلية سوىٰ القارئ، ولا أساس لأي قراءة تدّعي بأنها هي المنتخبة أو الصحيحة[2].

ولعل من أهم المناهج المرفوضة في هذه المقاربة، يقول يحيىٰ رمضان، هي المناهج التفكيكية وآليات القراءة التي جعلت القارئ سيدًا وحرًا في العملية التأويلية، حيث عبرت هذه المناهج الهرمسية عن كل مقتضيات اللاانسجام؛ لأنَّ ما جادت به مناهج السيميائيات علىٰ يد أمبرتو إيكو، وهيرش، كان قائمًا علىٰ أساس كبير من الانسجام والسعي إلىٰ مقصود النص، والقراءة الصحيحة، بينما «تمثل التفكيكية أحسن مقاربة جسدت الحد الثاني؛ حد اللاانسجام؛ إذ كان هدفها هو تفجير النص من خلال البحث عن تناقضاته»[3].

إذن تكمن حدود المقاربة في نظر يحيىٰ رمضان فقط في الآليات التي اشتغلت عليها الألسنية والسيميائية؛ لكونها تأسست علىٰ أساس البحث عن المعنىٰ المقصود، والتزامها بمعطيات اللغة التي جعلت وعاء للمعاني، فهذه المناهج جاءت كردٍّ فعلٍ لما آلت عليه التأويلية المعاصرة بعد اعتناقها البنيوية التي حكمت بموت المؤلف، وبالتفكيكية التي حكمت بموت الحقيقة، وعدم وجود قراءة صحيحة، بل وحكمت بموت آليات التأويل في حد ذاتها، حيث لا وجود لمناهج الضبط أصلًا، كل ما هنالك هو قارئ حر يلعب بالنصوص كما يشاء.

---

(١) المرجع نفسه، ص٣١.

(٢) يحيىٰ رمضان، المقاربة الهرمسية للوحي؛ قراءة في الخطاب اللاديني لحامد أبو زيد، إسلامية المعرفة، ع٦٣، ١٤٣٢هـ، ص١٤.

(٣) يحيىٰ رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي، ص٢١.

ثانيًا: مستويات التأويل وآليات الفهم:

تتحدد مستويات التأويل عند يحيىٰ رمضان انطلاقًا من المسلَّمات اللغوية التي أنتجها التأويل الأصولي، عن طريق مناهجه، والمتمثلة في مسلَّمة اللسان، ومسلَّمة المقاصد، وحدود التأويل.

المسلمة الأولىٰ: مسلمة اللسان

يعتبر لسان العرب هو الوعاء الذي حمل كل المعاني التي تدل عليها النصوص؛ ولهذا نجد الإمام الشافعي يتوجه في تأسيسه لبناء المناهج التأويلية إلىٰ اللسان العربي، يصرح الشافعي نفسه في بيان أهمية المعطىٰ اللغوي، وجوهريته، عندما يقول: «وإنما بدأت بما وصفت من أنَّ القرآن نزل بلسان العرب دون غيره؛ لأنَّه لا يعلم من إيضاح جُمل عِلم الكتاب أحدٌ جَهِل سَعَةَ لسان العرب وكثرة وجوهه، وجِماع معانيه وتفرقها، وَمَنْ عَلِمه انتفتْ عنه الشُّبه التي دخلت علىٰ مَنْ جَهِل لسانها»[1].

وهنا يتجه الشافعي في توسيع مفهوم اللسان، حيث إنَّه يتجاوز حدود اللفظة، وحدود الجملة «ملاحقًا الخطاب في امتداده مع السياق من أجل تحقيق الإفادة المطلوبة، والوصول إلىٰ مقصود المتكلم؛ ولذلك فهو لا يراعي السياق النظمي فحسب، وإنما أيضًا السياق المقامي الذي يوضح ظروف إنتاج الخطاب وملابسات تلقيه»[2].

يأتي مفهوم اللسان في مناهج التأويلية الغربية كما يقول يحيىٰ رمضان متأخرًا، حيث جاءت اللسانيات مفرقة في أحوال اللسان بين ما هو فردي وما هو اجتماعي، كما يقول هاريس، لكن ما وقعت فيه ألسنية دسوسير هو أنَّه أقصىٰ المتكلم من مفهوم اللسان[3]، كما أقصىٰ مقامه ومرجعه؛ ولهذا مفهوم اللسان عنده لا يخرج عن نطاق الجملة فقط.

---

(١) الشافعي، الرسالة، ص٤٠.

(٢) يحيىٰ رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي، ص٨٩.

(٣) المرجع نفسه، ص٩٣.

لقد أشار يحيىٰ رمضان إلىٰ توسيع مفهوم اللسان وقد أخذ أبعادًا واسعة جدًا في مشروع الإمام الشاطبي؛ حيث ربط بين مفهوم اللسان ومفهوم التواصل، لكن يؤكد الإمام الشاطبي علىٰ عربية القرآن، وهذا يترتب عليه أنَّ التأويل لا يكون إلا من جهة قوانين اللغة، «فمن جهة لسان العرب يُفهم، ولا سبيل إلىٰ تطلب فهمه من غير هذه الجهة»[1].

وهذا كما يقول يحيىٰ رمضان يقودنا إلىٰ القول بمعهود العرب، حيث إنَّ الشاطبي تفانىٰ في استثماره؛ لأنَّه يُعد الفيصل الذي يقف أمام التأويلات المشوهة التي لا تمتّ للدلالة العربية بأي صلة.

إنَّ قيمة معهود العرب تعطي للغة طابعًا اجتماعيًا، أي إنها ليست بمعزل عن الوعاء الاجتماعي الذي تعيش فيه، وهذا يعطي لمسلَّمة اللسان عمقًا جوهريًا في امتداده فوق المفردات المعجمية، فهو لا يقف عندها، وإنما يستحضر معهود العرب، الذي يتمثل في اللغة الاجتماعية أو البعد الاجتماعي للغة.

يميز يحيىٰ رمضان في مقاربته لمفهوم تواصلية اللغة واتساعها عند الشاطبي علىٰ ما نادت به مختلف المناهج التأويلية المعاصرة، خاصة نظرة تشومسكي[2] التي أقامت تواصلية اللغة علىٰ أساس المعنىٰ المعجمي والمعنىٰ السياقي، وهذه خطوة نحو التعقيب علىٰ التحجيم الذي وقعت فيه بنيوية دسوسير.

من خلال هذه المسلَّمة التي أثارها يحيىٰ رمضان يتبيَّن أنَّ اللسان هو الأساس الذي تنطلق منه كل التأويلات، وإذا كان الإمام الشافعي نظر إلىٰ اللسان من خلال المفردات المعجمية والمعاني السياقية، فإنَّ الإمام الشاطبي أعطىٰ لمسلَّمة اللسان مفهومًا موسعًا تواصليًا؛ وذلك عن طريق توسيع الآليات الخارجية التي تتحكم في تأويل النص ابتداء من السياق، ومرورًا بتحقيق المناط، ووصولًا إلىٰ اعتبار المآل. وسنجد في الباب الثاني ضرورة هذه المعاني وأهميتها.

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ٢/ ٤٩.

(٢) نعوم تشومسكي، المعرفة اللغوية، ترجمة: محمد فتيح، (دار الفكر العربي، القاهرة، ط١: ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م)، ص٧٨.

لا تقف مقاربة يحيىٰ رمضان للمنجز الغربي عند حد المشاكلة؛ بل تجاوز ذلك إلىٰ رؤية نقدية قدمها بين يدي رواد البنيوية حيث لم تتعد عندهم مسلَّمة اللسان ومفهومها الجملة. فقد جاءت المناهج التأويلية بعد البنيوية وأعطت مفهومًا واسعًا للغة، مثل أمبرتو إيكو وهيرش، وحتىٰ تشومسكي.

المسلمة الثانية: مسلَّمة المقاصد

تتجلىٰ مضامين هذه المسلَّمة في البعد المقاصدي الذي استجلاه الإمام الشاطبي، وجعله جوهرًا في العملية التأويلية، لقد قامت مقاربة يحيىٰ رمضان في بيان مسلَّمة المقاصد علىٰ أساس مختلف بين المناهج التأويلية المعاصرة، حيث إنها في أول أمرها انتهت إلىٰ موت المؤلف عن طريق المناهج البنيوية، والتفكيكية، وبالتالي لا حاجة إلىٰ المقاصد، لكن ما لبثت هذه الأخيرة حتىٰ عادت تؤسس لمفهوم المقاصد، وضرورة البحث عن مقاصد المؤلف ومراده، بعد عمليات نقدية مكثفة وواسعة ضد المناهج الهدمية الأولىٰ.

بعدما عرض يحيىٰ رمضان مقولات المناهج التي لا تؤمن بمقاصد المؤلف، انتقل إلىٰ الردود التي وجهت إلىٰ هذه المناهج[1] عن طريق آليات أخرىٰ معاصرة نادىٰ بها أمبرتو إيكو وهيرش وغيرهم.

تقوم آليات النظر الأصولي في استحضار المقاصد بعيدًا عن المنجز اللساني الذي لم يستفق إلا مؤخرًا في العودة إلىٰ مقاصد النص ومقاصد المؤلف؛ فمسلمة المقاصد في التأويل الأصولي، تشكل محورًا أساسيًا في العملية التأويلية، فقناعة الإمام الشاطبي بهذه المسلَّمة كانت انطلاقًا من وعيه بجوهرية المعطىٰ المقاصدي في أي عملية تأويلية يراد لها أن تكون سديدة؛ لهذا أخذ يبرهن عليها عن طريق الاستقراء، وهو أكبر رافد برهاني «والمعتمد إنما هو أنَّا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي ولا غيره»[2].

فمسلَّمة المقاصد، يقول يحيىٰ رمضان، ليست شرطًا من شروط قراءة الخطاب

---

(١) يحيىٰ رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي، ص١٤٣.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ص٢/ ٤.

الإلهي فحسب؛ وإنما معلم من معالم القراءة الصحيحة السليمة[1] التي تجنب المؤول الوقوع في الزلل والخطأ.

إنَّ اللغة في بعدها اللساني قاصرة عن الإحاطة بمراد المتكلم؛ لذا تأتي مسلَّمة المقاصد لتميز بين أمرين إجرائيين في العملية التأويلية، كل منهما يوصل إلىٰ الآخر[2]؛ المعنىٰ الملفوظ من جهة، والمعنىٰ المقصود من جهة أخرىٰ، حيث لا يمكن أن نصل إلىٰ المعنىٰ الملفوظ إلا إذا بحثنا عن المعنىٰ المقصود، والعكس صحيح كذلك، لا نصل إلىٰ المعنىٰ المقصود، إلا إذا أخذنا بعين الاعتبار المعنىٰ الملفوظ، وهنا لا بدَّ من مراعاة المعهود اللساني، والقواعد التي تقتضيها الألفاظ.

إذن مسلمة المقاصد كما سماها يحيىٰ رمضان تعد رافدًا ضروريًا في أي عملية تأويلية يراد لها أن تكون صائبة، وفي مقاربته للمنجز اللساني المعاصر، فإنَّ «المقاصد» أصبحت قبلة البحوث التأويلية المعاصرة، بعد أن جوبهت المناهج الكلاسيكية -التي نفت البعد المقاصدي- بشتىٰ أنواع الردود.

المسلَّمة الثالثة: حدود التأويل

تقوم هذه المسلمة علىٰ أساس منهجي ومعرفي عميق، يتمثل في طبيعة التأويل من حيث الإنتاجية التي يقدمها، هل تقف عند حد، أم تعتبر آلية لا تنتهي عند حدود ثنائية المعنىٰ الصحيح / المعنىٰ الخطأ؟ لعل أولىٰ المحاولات التي استطاعت أن تجيب عن هذه الإشكالية في منظومة التأويلية المعاصرة هي محاولة أمبرتو إيكو، بعد أن ألَّف في ذلك كتابه «حدود التأويل».

قد وقفت دراسة أمبرتو إيكو في وجه النزاعات التفكيكية التي تخطت كل السقوف المنهجية والمعرفية، فلا بدَّ للتأويل من قوانين ومبادئ، وهذه القوانين هي التي تفرض سلسلة من المعاني الممكنة والمحدودة، دون تسيب، وقد أجمل يحيىٰ رمضان الخطوط التي يتعلق بها التأويل في مسار حدوده وآلياته، وتقف هذه الخطوط العريضة

---

(١) يحيىٰ رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي، ص١٤٦.

(٢) يحيىٰ رمضان، الاستدلال اللغوي عند الأصوليين، مقاربة تداولية، مجلة إسلامية المعرفة،ع٧٣، ٢٠١٤م، ص٢١.

قيدًا في العملية التأويلية تمنعها عن كل تسيب[1]:

القيد الأول: يتمثل في العلاقة التي تربط الذات المتلفظة والذات المؤولة بالموضوع اللغوي، حيث هناك قيود تضبط هذه العلاقة.

القيد الثاني: ويخص العلاقة التي تربط الذات المتلفظة والذات المؤولة بعضهما ببعض، وتظهر هذه العلاقة في طبيعة إنتاجية المؤلف، بقدر ما يجهد المؤلف نفسه لبناء نصه بكيفية يبتعد بها عن الأخطاء المعرفية والمنهجية في التأويل، يسعىٰ المؤول جهد مقدرته في الإمساك بالمعاني التي أرادها المؤلف.

لا نكون أمام تأويل محدود يقف عند المعنىٰ والمراد إلا إذا توسل المؤول إلىٰ التجسيد الفعلي لمقصد النص؛ حيث يتطابق مع قصدية المؤلف[2]، هذه القصدية لا يصلها إلا إذا راعىٰ أدوات النص، بكل ما يقدمه اللسان من قوانين وقواعد نحوية وثقافية[3].

وفي مقاربة هذه المسلَّمة في التأويل الأصولي لا يجد يحيىٰ رمضان بدًّا من الاعتراف بقيمة البحث الأصولي في نشدان هذه الحدود؛ لأنَّ البحث الأصولي قائم علىٰ أساس البحث عن المراد الحقيقي، وبالتالي لا معنىٰ للتأويلات المتصارعة التي ليس همها إلا إنتاج مزيد من المعاني، دون مراعاة الحقيقة المرجوة، كما تلوح به المناهج التفكيكية؛ فالخطاب الأصولي قائم منذ البداية بوضع المساطر التي من خلالها يتوضح المراد، ويتأسس التأويل.

وقد نظر الإمام الشاطبي إلىٰ هذه الآليات التي تحفظ التأويل من القراءات الزائغة والرديئة، عن طريق البنىٰ المعرفية التي يقوم عليها نظام اللغة، وقد أجملها الإمام الشاطبي في ثلاث:

١- معهود العرب/ مقتضيات اللسان.

٢ - مقاصد النص/ مقاصد المؤلف.

---

(١) المرجع نفسه، ص٤٥٨.

(٢) أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ص٧٩.

(٣) يحيىٰ رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي، ص٤٦٢.

٣- التنزيل وإجرائية الممارسة (تحقيق المناط).

وفي نظرة مقاربية يزاوج يحيىٰ رمضان بين تنظير الناقد أمبرتو إيكو، وبين الإمام الشاطبي في قضية حدود التأويل، وآليات القراءة المنضبطة حيث يقول: «لا شك أنَّه اتضح إلىٰ أي حد هو التشابه قائم بين ما قام به الشاطبي وبين ما يؤسسه أمبرتو إيكو؛ فرفض هذا أن يؤول نصًا قديمًا (نص هوميروس)، بمفاهيم الذرة الحديثة التي لم تكتشف إلا في العصر الحديث هو الموقف نفسه الذي كان الشاطبي قد اتخذه بخصوص تأويل الآية الكريمة: ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ﴾ [سورة ق: ٦]، المعتمد علىٰ معطيات علم هيئة العالم»(١).

فقد حرص كل منهما علىٰ شد العملية التأويلية إلىٰ معهودها اللساني، وظروفها التنزيلية، وهي تُعد رافدًا جليلًا في الحفاظ علىٰ المعاني المقبولة، والابتعاد عن كل التأويلات المبتسرة القسرية التي لا تراعي معهود اللغة وظروفها.

كل ما تطلع إليه يحيىٰ رمضان من وجه الشبه بين نظرية أمبرتو إيكو التأويلية، وآليات التأويل المقاصدية علىٰ يد الإمام الشاطبي، يعتبر وجهًا مقاربيًا يترك هامشًا كبيرًا في التقاء التأويل الأصولي بالتأويلية المعاصرة في محطات معرفية ومنهجية كثيرة؛ مما يؤكد لنا أنَّ التأويلية المعاصرة ليست كلها في مقام واحد، أو في سياق هدمي واحد.

بل هناك نقود معاصرة تأويلية تجاوزت النظريات الهرمسية الهدمية، وأعطت نفَسًا جديدًا لمفهوم التأويل في البحث عن المعنىٰ المراد.

وهذا ما جادت به مقاربة يحيىٰ رمضان، عندما جمع مساطر العملية التأويلية في ثلاث مسلَّمات؛ مسلَّمة اللسان وقد وجد فيها تناغمًا كبيرًا بين ما جاد به تأسيس الإمام الشافعي، وبعده الإمام الشاطبي، وبين ما أقرته التأويلية المعاصرة عن طريق تشومسكي وغيره في إثبات المفهوم الموسع الاجتماعي والثقافي للغة؛ بل وقفت هذه المناهج في وجه البنيوية التي أسرت النص وجعلته دفين الجملة لا يخرج عنها.

كذلك مسلَّمة المقاصد التي يلتقي فيها بحث الإمام الشاطبي بمقاصدية أمبرتو إيكو

---

(١) المرجع السابق، ص٤٨٤.

وهيرش بالخصوص؛ فقد التقت التأويليتان عند مساطر هذه المقاصد وجعلتها أساسًا في العملية التأويلية.

وهذا فتح الباب أمام مفهوم مسلَّمة حدود التأويل التي تجاوزت بها التأويلية المعاصرة كثيرًا من المفردات التي نفت حقيقة التأويل، وأعطت للقارئ سلطة تغيب معها كل مقتضيات البحث عن حقيقة المعنىٰ، ومدلول المراد من المؤلف؛ لتنافس بذلك منجزات التأويل الأصولي الذي ما فتئت قواعده وقوانينه تحرص علىٰ قبض حقيقة التأويل، والنزوع بها نحو الضبط والمراد الصحيح الحقيقي للمؤلف / المتكلم.

وستأتي مقاربتنا في الباب الثاني معمقة وتقترب كثيرًا من معطيات المقاربة التي أسس لها يحيىٰ رمضان، في كتابه «القراءة في الخطاب الأصولي»؛ إلا أننا نستدرك عليه في بعض الجزئيات التي إما أهملها وهي ضرورية في العملية التأويلية، أو لم يتوسع فيها وتحتاج إلىٰ تعميق النظر.

الباب الثاني

في المقاصد والغايات

يتناول التوظيف المعرفي لمفهوم المقاربة مع بيان أهم الأسس التي تدخل في تشكل محتوىٰ التأويل ومواضع التناغم والتباين بين التأويل الأصولي والتأويلية المعاصرة.

وفيه فصلان:

الفصل الأول: الدلالات اللغوية ومستوياتها وحدود التأويل

الفصل الثاني: أدوات النظر المقاصدية في العملية التأويلية

الفصل الأول

الدلالات اللغوية ومستوياتها وحدود التأويل

تمهيد:

المبحث الأول: الدلالات اللغوية وأنماط اللسان

المطلب الأول: أفعال اللغة وبناء الدلالة

المطلب الثاني: دلالات النص الداخلية (الأمر، والنهي)

المطلب الثالث: دلالات النص الخارجية (السياق)

المبحث الثاني: مستويات النص وطرق الدلالة

المطلب الأول: ثنائية اللفظ والمعنىٰ / وضوح الدلالة

المطلب الثاني: ثنائية اللفظ والمعنىٰ / كيفية الدلالة

المطلب الثالث: ثنائية اللفظ والمعنىٰ / وضع الدلالة

المبحث الثالث: حدود التأويل

المطلب الأول: دائرة التأويل وحدود الدلالة

المطلب الثاني: شروط التأويل ومجالاته

المطلب الثالث: حدود التأويل؛ سؤال التأويلية المعاصرة

تمهيد

إنَّ الحديث عن آليات التأويل يأخذنا إلىٰ الولوج في معطيات النص واللغة. عن طريق العلاقات الدلالية اللغوية يمكننا أن نتوصل إلىٰ الخيوط التي تقوم عليها العملية التأويلية. النص مجموعة من العلاقات الداخلية والخارجية، ينتظمها الدال والمدلول، تشكل أساسًا عميقًا في معرفة المدلول والمراد.

إنَّ العلاقات اللغوية كلها مضبوطة تحت مسمىٰ معهود العرب، حيث إنَّ عادات العرب وأحوالها في بيان الدلالة وتوجيهها تُعد مقتضىٰ جليلًا من مقتضيات التأويل، إنَّ الوقوف علىٰ معهود العرب في مخاطباتهم وعاداتهم في التخاطب والكلام، يُعد موردًا جليلًا في التأويل الأصولي، وسنجد كيف أنَّ الإمام الشافعي قد استند علىٰ بيان مناهج وآليات التأويل علىٰ أساس هذه المسلَّمة، ولا يمكن فهم الخطاب ولا تأويله من دون الوقوف حقيقةً علىٰ مدلول النص أو اللفظ في لغة العرب ومخاطباتهم.

وسنجد أنَّ الإمام الشاطبي قد جعل معهود العرب ومقتضياتها في الخطاب أساسًا جوهريًا في الوقوف علىٰ مقاصد التشريع الكلية والفرعية؛ فاللغة هي المعين الذي نستلهم منه كل المقاصد التي يتغياها الشارع الحكيم ﷻ.

فدلالات اللغة تمثل الأنظمة الداخلية والخارجية للنص، ونعني بالداخلية: التشكل الداخلي لأنماط اللسان، وتتأسس هذه الآلية علىٰ مفهوم الأمر والنهي ودلالاتهما. وتعتبر الأنظمة الخارجية الأداة الفعلية التي نستطيع من خلالها الوقوف علىٰ المراد، ويعتبر السياق بكل محاوره وأنواعه دليلًا حقيقيًا للوقوف في مضامين العلمية التأويلية، وفهم المراد.

وتتأكد مستويات النص، في درجة الوضوح والخفاء، والمنطوق والمفهوم، ومختلف الأنظمة التي تستقيم عليها النصوص، وهنا نكون أمام مدارس أصولية متباينة

في الرؤية البنيوية لمفهوم هذه المستويات، ويتأكد ذلك مع مدرسة الشافعية ومدرسة الأحناف؛ حيث توجهت كل مدرسة إلىٰ بيان مستويات الدلالة التي تقوم عليها النصوص، وهذا يطرح لنا أهمية الدلالة في مستويات النص، كما يشير إلىٰ أهمية معرفة هذه المستويات؛ لأنَّ عن طريقها يمكن أن نوجه العملية التأويلية علىٰ حسب ما اقتضاه هذا المستوىٰ أو ذاك.

عن طريق هذه الآليات المنهجية الداخلية والخارجية، يستقبل عالم التأويل إشكالات متعددة حول مفاهيم كثيرة للتأويل، لعل من أهمها إشكالية حدود التأويل، كيف نظر كل من التأويل الأصولي والتأويلية المعاصرة إلىٰ هذه الإشكالية؟، وما هي الأبنية المعرفية والمنهجية التي يمكن استخلاصها من هذا الموقف أو ذاك؟، تطلنا حدود التأويل علىٰ مستويات تأسيسية وتطبيقية، تجعل من التأويل آلية نوعية في التفكير اللساني للنصوص بصفة عامة، والنص الديني علىٰ وجه الخصوص.

لا يمكن أبدًا أن ننشد أي عملية تأويلية ما لم نستصحب الرؤية المقاصدية؛ فالتفكير المقاصدي وآلياته في العملية التأويلية يُعد رافدًا جليلًا في الوقوف علىٰ مضامين النص الداخلية والخارجية، والوقوف علىٰ مراد المتكلم وصاحب النص، وتقوم الآليات المقاصدية علىٰ عديد من الأنظمة الداخلية والسياقات الخارجية التي تُعد أبعادًا حقيقية في مفهوم النص ودلالاته.

إذا كان التأويل الأصولي قد أولىٰ عناية فائقة بهذا التفكير، فإنَّ التأويلية المعاصرة قد مرت علىٰ مراحل أخذت مدًّا وجزرًا، بين قبول المقاصد وإقصائها، لكن ما آلت إليه بحوث التأويلية المعاصرة هو العودة الأكيدة لبحث المقاصد وتجلياتها؛ لِما لها من أبعاد مهمة في عمليات الفهم والتأويل.

كل هذه المباحث والفصول ناقشها في عملية إجرائية نستحضر فيها المنهج الأصولي والآليات التأويلية المعاصرة في مقاربة نتبيَّن فيها مفاصل التشابه والتناغم، ونعرف فيها مواطن الاختلاف والتباين، وعن طريق هذه الرؤىٰ المتشابهة والمختلفة، نستطيع أن نقف علىٰ حقيقة الأنظمة الداخلية والخارجية التي تقوم عليها العملية التأويلية.

تأتي إشكالية حدود التأويل، مطروحة في مناهج التأويل الأصولي لتعبِّر عن حقيقة الضبط والحسم القانوني الذي ينشده الفكر الأصولي؛ لهذا وجدنا الأصوليين يميزون بين التأويل القريب والتأويل البعيد، والتأويل المقبول والتأويل المردود، إضافة إلىٰ مفهوم التأويل المتناهي.

لا يمكن أن نتصور في أصول التشريع الأصولي، قواعد وآليات تأويلية ومقاصدية تبتعد عن مفهوم الضبط؛ بل إنها تتشوف دائمًا إلىٰ معطيات الحسم الفروعي؛ لأنَّ استثمار الأحكام الشرعية متعلق بمدىٰ إيجاد عرىٰ الضبط في آلياتها، والانتهاء بها نحو مصير حكمي واضح.

فالأحكام الشرعية هي قوانين الأحكام والتطبيق علىٰ مستوىٰ الأفراد والجماعات، وهذه حاجة ملحة مستمرة ودائمة؛ لذا وجدنا كل الأصول المقاصدية واللغوية تنحو نحو التشوف إلىٰ المراد.

أما رؤية التأويلية المعاصرة لمفهوم حدود التأويل، فتختلف حسب رؤية كل منهج تأويلي، حيث نجد أنَّ مناهج التفكيك تطرح المسألة من وجهة لا نهائية؛ فلاشيء يسمىٰ حدود التأويل، ولا معنىٰ لمفهوم التأويل المتناهي.

ونجد أنَّ هناك مناهج تأويلية أخرىٰ تستعيد النظرة المقاصدية من وراء التأويل؛ فتأسست مفاهيمها علىٰ حدود التأويل، ونشدان المعنىٰ الذي يوافق مراد المؤلف أو المتكلم. وهؤلاء اتجهوا نحو بناء سيمياء وقوانين، من شأنها الوقوف علىٰ المضامين الحقيقية الموصلة إلىٰ أركان التأويل، ولعل تأسيسية إيكو النصية، وتأسيسية هيرش المقاصدية دليل علىٰ الاتجاه الجديد في منظومة التأويلية المعاصرة.

المبحث الأول

الدلالات اللغوية وأنماط اللسان

تمهيد:

المطلب الأول: أفعال اللغة وبناء الدلالة

الفرع الأول: معهود العرب ومقتضيات التأويل

الفرع الثاني: بناء الدلالة وأنواع البيان

الفرع الثالث: الحقيقة والمجاز

المطلب الثاني: دلالات النص الداخلية (الأمر، والنهي)

الفرع الأول: دلالة الأمر وموجباته

الفرع الثاني: دلالة النهي وأبنية المراد

المطلب الثالث: دلالات النص الخارجية (السياق)

الفرع الأول: مفهوم السياق وأهميته

الفرع الثاني: أنواع السياق وأثره في بيان المراد

الفرع الثالث: البعد السياقي في مناهج التأويلية المعاصرة

تمهيد

تقوم الدلالات اللغوية، والأنظمة الداخلية والخارجية للنص، علىٰ أساس العلاقات العضوية التي تظهر بناء عليها وتتشكل، وهنا تأتينا مسألة البيان بوصفها الرافد الأساسي الذي يقفنا علىٰ أنظمة الدلالة التي يكون عليها النص، والبيان يتوفر علىٰ عدة أبنية تقوم علىٰ مفرداتها النصوص؛ بل هو يمثل مناط التأويل وحقله الاشتغالي منهجًا وإجراءً.

لا يمكن أن نقرأ طبيعة النص ودلالته قبل أن نفهم نظامه الداخلي القائم علىٰ أساس الدال والمدلول، حيث تتجلىٰ هذه الثنائية في بيان العلاقات الحاسمة التي تشكل البنىٰ الأساسية لأي عملية تأويلية نريدها، وهذا يتوقف أساسًا علىٰ هذه الثنائية.

يأتي علىٰ رأس الطبيعة الثنائية لمفهوم الدال والمدلول، مسألة الحقيقة والمجاز؛ حيث إنها بناء لغوي يتأسس عليه النص، فإما أن يكون حقيقة تحمل النص علىٰ لفظه ومراده الظاهري، وإما أن تكون دلالة الدال علىٰ المدلول قائمة علىٰ أساس المجاز، وهو حمل اللفظ علىٰ غير ظاهره، وهنا تظهر قيمة القرائن والدلائل التي تشير إلىٰ حقيقة المراد.

يقوم النص علىٰ دلالات لغوية داخلية وخارجية، وتتجلىٰ الدلالات الداخلية علىٰ أبنية لغوية مختلفة نختار منها أهمها، وهما: دلالة الأمر ودلالة النهي، حيث لعبت هاتان الدلالتان دورًا مهمًّا في التأويل الأصولي خاصة، بحكم أنَّ التشريع الإسلامي قائم علىٰ ثنائية «افعل/ ولا تفعل».

فقد جاءت النصوص الدينية علىٰ منوال هذه الثنائية «افعل / ولا تفعل»، فنحن أمام فيض من الدلالات الآمرة، والدلالات الناهية؛ لكن إشكالية مدلول الأمر والنهي تتوقف علىٰ معرفة المراد منهما، وهنا تحضر قيمة القرائن والدلائل التي توجه النص

نحو هذه الدلالة أو تلك، وقد اختلف الأصوليون في دلالتي الأمر والنهي اقتضاءً ومقصودًا، وسنأتي عليها في محلها.

يقوم النص كذلك علىٰ دلالات خارجية، تتجلىٰ أساسًا في السياق؛ حيث يعتبر السياق أساسًا لغويًا وواقعيا في العملية التأويلية، ونظرًا لأهميته في التأويل؛ فقد جعله كل من التأويل الأصولي والتأويلية المعاصرة آلية جوهرية في بحوث التأويل.

علاقة النص بالواقع تتحدد أساسًا بآلية التأويل عن طريق السياق؛ لذا بيَّن التأويليون الأنظمة الدلالية التي يقوم عليها السياق، عن طريق الولوج إلىٰ أنواعه، وكيفية النظر السياقي في النصوص، أو مسالك توظيف السياق في العملية التأويلية.

كل هذه الأنظمة اللغوية نتناولها في إطار المقاربة الإجرائية بين التأويل الأصولي والتأويلية المعاصرة، وعن طريق الوقوف علىٰ هذه الأبنية يمكننا التعرف علىٰ المضامين الأساسية التي تحرك عملية التأويل، وتدخل أساسًا في تشكلها وصناعتها.

المطلب الأول

أفعال اللغة وبناء الدلالة

الـفـرع الأول

معهود العرب ومقتضيات التأويل

يتوجه الحديث كثيرًا حول آليات التأويل والفهم للوحي سواء في الفكر الأصولي البياني أو في الفكر الحداثي الغربي والنسخة العربية منه، وأمام هذه التحديات التي فتحت نظرياتها ومذاهبها حول آليات التفسير ونظريات التلقي والفهم، يقف الفكر الأصولي والمقاصدي ليستحضر قوته وبنيانه التليد في استعادة وإحياء المناهج العميقة في استنطاق النصوص وتأويلها، عبر محورية اللفظ/ المعنىٰ، الظاهر/ الباطن، التعليل/ التعبد، عرف اللغة/ عرف الشارع، وغيرها من المسائل المحورية التي شكل البحث في أعماقها بنية معرفية ومنهجية متكاملة في قشيب تداولي يحكي متانة وصلابة لا يمكن اختراقها.

ولعل أهم ما انبرىٰ إليه الأصوليون والمفسرون بحثًا وتعميقًا للفكرة في كيانه، هو الوعاء اللغوي العربي الذي يعتبر القناة التي يتنقل بواسطتها الفهم والتأويل، أو كما نصَّ عليه الإمام الشاطبي بمفهوم معهود العرب / معهود الأميين، والمقصود بذلك عادات العرب وأحوالهم في مخاطباتهم ودلالات العلاقات اللغوية في اجتماعهم وحياتهم.

لا يمكن أبدًا استناد البحث في الفهم والتأويل والاستنباط دون الاستعانة بالقناة الوحيدة التي تنتقل من خلالها المعاني وتتجلىٰ؛ فكان البحث في هذا الوعاء أمرًا

لا يقل ضرورة عن البحث في مقاصد الشارع الحكيم ومراميه التي تغيتها نصوصه.

يأتي معهود العرب في مخاطباتهم دليلًا عميقًا يبحث في فك الشفرة بين الألفاظ والبيئة التي ولد ووظف فيها، أو ما يسمىٰ المواضعة والاستعمال في علم الوضع. فالتبيئة للنصوص واستنادها إلىٰ معطياتها وبيئتها اللغوية سبيل أكيد في معرفة نصوص الوحي، القرآن المجيد نزل بلغة العرب ولا نعرف الوحي حق المعرفة إلا بمعرفة هذه اللغة كما نصَّ علىٰ ذلك الإمام الشاطبي في غير ما موضع من موافقاته.

بعد ذلك ومن خلال هذه التداولية المزدوجة «عرف اللغة / عرف الشارع»، يمكننا أن نصل إلىٰ المراد، وأن نصيب عين الحق الذي ينفي عنه كل تأويل من شأنه أن يقلب النصوص عن عادتها وتركيبتها.

أولًا: مفهوم معهود العرب في الحقلين الأصولي واللغوي:

إنَّ البحث في إيتيمولوجيا المصطلح ينطلق من المدونة الأولىٰ لأصول الفقه عند الإمام الشافعي، في كتابه الرسالة، حيث يعتبر أول من أولىٰ المسألة اهتمامًا عميقًا؛ بل إنَّه جعلها من أساسيات التأويل والقراءة الحقة.

يتوجه الشافعي في بيان مفهوم معهود العرب، إلىٰ تحليل معنىٰ أنَّ القرآن المجيد نزل بلسان عربي مبين؛ حيث ينطلق من مسلَّمة اللسان فيجعلها الأساس، ويستدل بذلك علىٰ عربية القرآن.

ينطلق الشافعي من هذا التأسيس بقوله: «وإنما بدأت بما وصفت من أنَّ القرآن نزل بلسان العرب دون غيره؛ لأنَّه لا يعلم من إيضاح جُمل عِلم الكتاب أحدٌ جَهِل سَعَةَ لسان العرب وكثرة وجوهه، وجِماع معانيه وتفرقها، وَمَنْ عَلِمه انتفتْ عنه الشُّبه التي دخلت علىٰ مَنْ جَهِل لسانها»[1]. وهنا تتأكد معيارية اللسان العربي لدىٰ عملية التأويل عند الشافعي ليبيِّن عن مظانها، ويستدل علىٰ مواردها عندما يتوجه نحو بيان أعراف اللسان العربي ومسلَّمة التأويل التي تقتضيه.

يتوجه في إثبات المسلَّمة الأساسية في عربية القرآن المجيد إلىٰ موارد النصوص القرآنية ذاتها التي تجيب وحدها: «فإنْ قال قائل: ما الحجةُ في أنَّ كتاب الله محضٌ

(١) الإمام الشافعي، الرسالة، ص٤٠.

بلسان العرب، ولا يخلِطه فيه غيره؟ أجيب: فالحجة فيه كتاب الله . . . وقد بيَّن الله ذلك في غير آية من كتابه»[1].

وسرد كثيرًا من الآيات والنصوص التي تبيِّن ذلك، علىٰ سبيل المثال:

قوله تعالىٰ: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا﴾ [الرعد: ٣٧].

وقوله تعالىٰ: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٣-١٩٥].

وكذلك يستدل بالآيات التي تنفي عن القرآن أي لسان أعجمي، مثل قوله تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾ [النحل: ١٠٣].

إنَّ هذه المسألة التي استثارها الإمام الشافعي قديمة، لكن دفاعه عن عربية القرآن وكونه خاليًا من أي لسان أعجمي جاء بناءً علىٰ التحديات التي كانت تواجهها الساحة الثقافية في زمانه. وأهم مقصد يرجع إليه في إثبات عربية القرآن، هو عدم التلاعب بالنصوص وادعاء أنَّ بعضها أعجمي لا يفهمه العرب[2]، وهذا ادعاء يضرب في عمق العملية التأويلية التي تعتمد أساسًا علىٰ سَنَنِ اللسان بالدرجة الأولىٰ؛ ولهذا وجدنا الإمام الباقلاني يناصر قول الشافعي وينافح عنه.

لكن هناك من توجه إلىٰ أنَّه لا إشكال أن يكون في القرآن المجيد بعض الألفاظ، وهذا لا ينفي عن القرآن عربيته؛ بل رأىٰ أنَّ القول النافي عن وجود بعض الألفاظ الأعجمية لا دليل له، ويُعد ابن عباس وعكرمة[3] من القائلين بذلك، إضافة إلىٰ الغزالي والشوكاني.

هناك مذهب ثالث تجاوز هذه المعركة، بأنَّه وإن وُجد هناك ألفاظ أعجمية إلا أنَّ

---

(١) المصدر نفسه، ص٤٥-٤٦.

(٢) يحيىٰ رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي، ص٧٧.

(٣) عكرمة مولىٰ بن عباس المغربي البربري، أحد أعلام الأمة، قال فيه الشعبي: «ما بقي أحد أعلم بكتاب الله منه»، أخذ عن ابن عباس علوم القرآن، من مشاهير القراء، ولَّاه علي علىٰ البصرة، توفي سنة ١٠٥هـ طبقات الفقهاء، ص٧٠.

العرب عربتها وجعلتها ضمن اللسان العربي ومن هؤلاء ابن رشد الحفيد[1] بقوله: «وبالجملة، إن كان في لسان العرب شيء من غير ألفاظها فقد عربته تعريبًا وغيرته تغييرًا استوجب به اللفظ كونه من لغتها ومنسوبًا إليها»[2].

وبهذا أخذ الإمام الشاطبي في موافقاته[3]. بعد تجاوز هذه المسلَّمة من طرف المفكرين الفقهاء الذين أثروا المعاني التي أوقدها الإمام الشافعي وهو يؤسس لقواعد القراءة والتأويل.

يعود الشافعي بعد تأكيده علىٰ مسلَّمته إلىٰ بيان حقيقة معهود العرب عن طريق عرض لأهم المظاهر والأشكال التي ترد عليها الألفاظ في مخاطبات العرب وعاداتهم اللغوية، فيجمل الحديث في تقاسيم ذلك بقوله: «فإنما خاطب اللهُ بكتابه العربَ بلسانها، علىٰ ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساعُ لسانها. وأنَّ فِطرته أن يخاطب بالشيء منه عامًّا ظاهرًا يُراد به العامُّ الظاهر، ويُستغنىٰ بأول هذا منه عن آخره، وعامًّا ظاهرًا يُراد به العامُّ ويدخله الخاصُّ، فيُستدل علىٰ هذا ببعض ما خُوطب به فيه، وعامًّا يُراد به الخاصُّ، وظاهرًا يُعرف من سياقه أنَّه يُراد به غيرُ ظاهره؛ فكل هذا موجودٌ عِلمُه في أول الكلام أو وسطه أو آخره. وتبتدئ الشيء من كلامها يُبِين أوَّلُ لفظها منه عن آخره. وتبتدئ الشيء من كلامها يُبِين آخرُ لفظها منه عن أوّله.

وتكلَّمُ بالشيء تعرِّفه بالمعنىٰ دون الإيضاح باللفظ، كما تعرِّف الإشارةُ، ثم يكون هذا عندها من أعلىٰ كلامها؛ لانفراد أهل عِلمِها به، دون أهل جهالتها. وتسمي الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة، وتسمي بالاسم الواحد المعاني الكثيرة»[4]. إنَّ هذا

---

(١) هو محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد الحفيد، المالكي، الفقيه الأصولي، الفيلسوف، من مؤلفاته: بداية المجتهد ونهاية المقتصد. توفي سنة ٥٩٥هـ. الديباج المذهب لابن فرحون، ٢/ ٢٢٨.

(٢) ابن رشد، الضروري في أصول الفقه، تحقيق: جمال الدين العلوي، (دار الغرب الإسلامي/لبنان، ط١: ١٩٩٤م)، ص٦٥.

(٣) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ٢/ ٥٠.

(٤) الشافعي، الرسالة، ص٥١-٥٢.

العرض الطويل أجمل فيه الشافعي أهم الموارد التي يرد فيها النص، ولا يمكن بأي حال أن تنصرف دروب التأويل عن هذه العلاقات اللسانية.

يعود الإمام الشاطبي ليؤكد علىٰ ضرورة كلام العرب ومعهودهم، وقد اصطلح عليها بمعهود العرب، وأحيانًا بمعهود الأميين، وعن ربط معهود العرب في مخاطباتهم بعملية التأويل يؤكد الإمام الشاطبي ذلك بقوله: «لا بدَّ في فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين، وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم، فإن كان للعرب في لسانهم عرف مستمر؛ فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة، وإن لم يكن ثمَّ عرف؛ فلا يصح أن يجري في فهمها علىٰ ما لا تعرفه»[1].

ويردد الشاطبي أهم الظواهر اللغوية التي يتوفر عليها اللسان العربي بقوله: «إنه أنزل علىٰ لسان معهود العرب في ألفاظها الخاصة وأساليب معانيها، وأنها فيما فطرت عليه من لسانها تخاطب بالعام يراد به ظاهره، وبالعام يراد به العام في وجه والخاص في وجه، وبالعام يراد به الخاص، والظاهر يراد به غير الظاهر، وكل ذلك يعرف من أول الكلام أو وسطه أو آخره، وتتكلم بالكلام ينبئ أوله عن آخره، أو آخره عن أوله، وتتكلم بالشيء يعرف بالمعنىٰ كما يعرف بالإشارة، وتسمي الشيء الواحد بأسماء كثيرة، والأشياء الكثيرة باسم واحد، وكل هذا معروف عندها لا ترتاب في شيء منه هي ولا من تعلق بعلم كلامها»[2].

إنَّ هذه المسلَّمة اللسانية القائمة علىٰ حدود التأويل، تقف سدًّا منيعًا أمام التأويلات المختلفة التي تخرج عن حد ما تقصده الشارع الحكيم، حيث تؤدي إلىٰ فساد التفسير: «إنَّ كثيرًا من الناس يأخذون أدلة القرآن بحسب ما يعطيه العقل فيها، لا بحسب ما يفهم من طريق الوضع، وفي ذلك فساد كبير وخروج عن مقصود الشارع»[3]؛ فقد أدرج الشاطبي معهود العرب من ضمن مقاصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام، وبيَّن أنَّ اقتضاء الإفهام متعلق بوعاء اللغة الذي انسابت من خلاله المعاني.

---

(١) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ٢/ ١٣١.

(٢) المصدر السابق، ٢/١٠٣.

(٣) المصدر نفسه، ١/٣٩.

ونجده يؤكد ذلك في بيان ازدواجية اللفظ/ المعنىٰ، وأنَّ الألفاظ وعاء المعاني، وأنَّ معهود العرب في مخاطباتهم تقصدت منه الفهم: «أن يكون الاعتناء بالمعاني المبثوثة في الخطاب هو المقصود الأعظم، بناء علىٰ أنَّ العرب إنما كانت عنايتها بالمعاني، وإنما أصلحت الألفاظ من أجلها، وهذا الأصل معلوم عند أهل العربية؛ فاللفظ إنما هو وسيلة إلىٰ تحصيل المعنىٰ المراد، والمعنىٰ هو المقصود»[1].

فقد تبيَّن لنا مما ذكرنا أنَّ مفهوم معهود العرب لا يخرج عن كونه مسلمة مقاصدية تقصدها الشارع الحكيم في وضع الشريعة للإفهام بلسان العرب، وهذا الأخير يعتبر دعامة أساسية من دعائم العملية التأويلية التي يسلكها المجتهد. وبناء علىٰ ما سبق؛ يمكن القول بأنَّ معهود العرب هو **«اتباع سَنَنِ اللسان العربي، وتقرير المعاني وفق تراكيبه وأساليبه التي سارت عليها عادات العرب في مخاطباتهم ولغاتهم»**.

اعتمادًا علىٰ هذه المعطيات التي يقررها الإمام الشاطبي، يرفض تفسير من ذهب إلىٰ أنَّ شحم الخنزير حلال مقتصر علىٰ تحريم اللحم دون غيره، مستدلًا علىٰ ذلك بقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ بِهِۦ لِغَيْرِ ٱللَّهِ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ١٧٣]؛ لأنَّ قصر اللحم دون الشحم، مما لم يتعهده العربي الذي يعرف معنىٰ اللحم بداهة، بأنَّه يشملهما والعروق وغيرها[2].

انطلاقًا من هذه القيمة التي يوليها الإمام الشاطبي لمفهوم معهود العرب، يستدل بحادثة أمير المؤمنين عمر عندما أشكل عليه تفسير معنىٰ «التخوف»، في قوله تعالىٰ: ﴿أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ فَإِنَّ رَبَّكُمْ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [النحل: ٤٧]، فأرشد الناس إلىٰ المعين الذي يستقون منه مقاصد القرآن ودلالاته؛ ألا وهو الشعر الجاهلي، فقال: «أيها الناس تمسكوا بديوان شعركم في جاهليتكم، فإنَّ فيه تفسير كتابكم»[3].

يؤكد مرة أخرىٰ علىٰ ضرورة الاحتكام إلىٰ معهود العرب في مخاطباتهم، وأنَّ حدود التأويل متعلقة بأنظمة هذا المعهود، ويلفت أنظارنا إلىٰ معهود العرب في دلالة العموم وطبيعته اللغوية؛ ما وقع فيه الخوارج من تجاهل هذا النظام اللغوي، برفضهم

---

(١) المصدر نفسه، ٢/ ١٣٨.

(٢) الشاطبي، الاعتصام، ١/ ٣٠٢.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ١/ ٣٧.

لتخصيص العموم بمختلف النصوص المقارنة، يقول: «من خَفِيِّ هذا الباب مذهب الخوارج في زعمهم أن لا تحكيم استدلالًا بقوله تعالىٰ: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام: ٥٧]، فإنَّه مبنيٌ علىٰ أنَّ اللفظ ورد بصيغة العموم، فلا يلحقه تخصيص؛ فلذلك أعرضوا عن قوله تعالىٰ: ﴿فَٱبْعَثُواْ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ إِن يُرِيدَآ إِصْلَٰحًا يُوَفِّقِ ٱللَّهُ بَيْنَهُمَآ﴾ [النساء: ٣٥]، وقوله: ﴿يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [المائدة: ٩٥]، وإلا فلو علموا تحقيقًا قاعدة العرب في أنَّ العموم يراد به الخصوص، لم يسرعوا إلىٰ الإنكار؛ ولقالوا في أنفسهم: لعل هذا العام مخصوص؟ فيتأولون. وفي الموضع وجه آخر مذكور في موضع غير هذا، وكثيرًا ما يوقع الجهل بكلام العرب في مخازٍ لا يرضىٰ بها عاقل»[1].

يتعلق مناط التأويل باللسان العربي كما نصَّ علىٰ ذلك الإمام الشافعي، وعلىٰ هذا الأساس فلا مزية لأي حقل لغوي آخر في اللسان العربي، كما أنَّ اللسان العربي لا يدخل أداة تأويلية في حقل لغوي أعجمي عنه، يؤكد الشاطبي هذه الخصوصية التأويلية بقوله: «فكما أنَّ لسان بعض الأعاجم لا يمكن أن يفهم من جهة لسان العرب، كذلك لا يمكن أن يفهم لسان العرب من جهة فهم لسان العجم؛ لاختلاف الأوضاع والأساليب، والذي نبَّه علىٰ هذا المأخذ في المسألة هو الشافعي الإمام»[2].

بناءً علىٰ هذا التأصيل لمدلول معهود العرب؛ فإنَّ النص العربي قد ضبط بضوابط منهجية لا تصح قراءته إلا بها، وعلىٰ هذه الضوابط تأسست قواعد التأويل الأصولي.

لا يمكن أن نكون بصدد عملية تأويلية صحيحة وصائبة ما لم نستصحب معهود العرب في مخاطبتهم؛ لأنَّ هذا الأخير يمثل المشترك الذي يجمع سائر المتخاطبين بهذه اللغة في وضعها وعرفها الاستعمالي، فهو سجلها الحضاري واللغوي.

يقترب مفهوم المعهود العربي مع ما عناه أمبرتو إيكو في حديثه عن الموسوعة، حيث جعلها هي المخيلة التي تشكل المخيال الثقافي والاجتماعي لتفكير المجتمع، وأداتهم اللغوية؛ فيشترط إيكو في العملية التأويلية استصحاب العرف الاجتماعي

---

(١) الشاطبي، الاعتصام، ٢/ ٤٩.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ٢/ ١٠٤.

اللغوي، ويصف هذا العرف اللغوي الداخلي بـ«التراث الاجتماعي»، ويقصد بالتراث الاجتماعي: «ليس لغة معينة بوصفها مجموعة من القواعد النحوية، لكن علاوة علىٰ ذلك كل الموسوعة التي بنيت من خلال ممارسة هذه اللغة»[1]، فلا تتحقق العملية التأويلية إذا استجاب المؤول إلىٰ الرصيد الثقافي الألسني للغة.

فالموسوعة، يقول يحيىٰ رمضان، هي المعارف الجماعية التي يتداولها الناس في عرف لسانها، وهي تدل علىٰ المجموع الإنساني في علاقاته الاجتماعية اللسانية، وليست محصورة بأفراد دون آخرين[2]؛ لهذا يميز إيكو بين نوعين من التأويلين؛ التأويل الذي يخضع لهذا النسيج اللغوي الجمعي، أو المعهود الاجتماعي (الموسوعة). والنوع الثاني هو التأويل الذي يقوم علىٰ مفهوم الاستعمال، أي تجاهل اللسان الثقافي الجمعي لدىٰ المجتمع.

ويبيِّن حقيقة التأويل المتعلق بالاستعمال دون مراعاة أبجديات الفعل اللغوي في الموسوعة، فيقول: «بالتأكيد يمكنني أن أستخدم نصًا لغايات ساخرة، من أجل إظهار كيف يمكن لنصٍ ما أن يقرأ بإحالته علىٰ سياقات ثقافية مختلفة، أو أيضًا من أجل هدف شخصي (أقرأ نصًا مثلًا لأستمد منه قوة خلاقة، ومن أجل تغذية هذياني). لكن إذا كنت أريد تأويل نص، فينبغي أن أحترم رصيده الثقافي واللساني»[3].

فالذي يقبل علىٰ استخدام التأويل هو في الحقيقة يقوم بعملية لعب ذهني خيالي يجمع شتاتًا من المعاني التأويلية التي لا معنىٰ لها في محيط المجتمع الثقافي؛ ولهذا يتوجه إيكو إلىٰ تجنب استخدام التأويل، والنهوض بالعملية التأويلية باستصحاب الموسوعة اللغوية التي يقتضيها التأويل لغة وعرفًا.

فالموسوعة عند إيكو أو معهود العرب بمفهوم الإمام الشاطبي، هو الفارق بين التأويل الصحيح المعتبر، وبين القراءات المسيئة.

يضرب الإمام الشاطبي مثالًا بتأويل الباطنية الذين تجاوزوا المعهود العربي في التأويل، حيث تأولوا قوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ

---

(١) حدود التأويل، نقلًا عن القراءة في الخطاب الأصولي، ص٤٧٠.

(٢) يحيىٰ رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي، ص٤٦٩.

(٣) أمبرتو إيكو، حدود التأويل، نقلًا عن القراءة في الخطاب الأصولي، ص٤٧٠.

﴿حَتَّىٰ تَعْلَمُوا۟ مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِى سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا۟﴾ [النساء: ٤٣]، فالمفسرون نظروا إلىٰ أنَّ مفهوم السكر وارد علىٰ الحقيقة[١]، وقد يرد بالمعنىٰ المجازي علىٰ سكر النوم؛ لأنَّه يحمل العلَّة نفسها، وهو عدم معرفة ما يقول.

أما الباطنية فقد تجاوزوا المعهود العربي، أو قاموا باستخدام التأويل/ لا بحقيقته، بلغة إيكو؛ حيث أولوا كلًّا من الألفاظ التالية:

السكر في الآية = سكر الغفلة والشهوة وحب الدنيا الذي يقف حائلًا دون الهداية والقرب من الخالق. وبالتالي يورث البعد عن التوبة والصدود عن الله[٢].

الجنابة = هي مبادرة الداعي بإفشاء سر إليه قبل أن ينال رتبة الاستحقاق، أو المراد بها التعرض لدنس الذنوب[٣].

الاغتسال = هو التوبة، أي تجديد العهد علىٰ من بادر بإفشاء سر قبل أن ينال رتبة الاستحقاق[٤].

إنَّ هذه التأويلات تمثل خرقًا حقيقيًا لعرف العرب في مخاطباتهم؛ فقد غيروا هذه المسميات، إلىٰ معانٍ لا يشهد لها اصطلاح التشريع، ولا عرف التخاطب، ولا وضع اللغة الأصلي؛ فهذه قراءة تأويلية مسيئة أو بتعبير إيكو «استخدام التأويل»، يجيب الإمام الشاطبي عن هذه التأويلات الباطلة بقوله: «فلا يصح استعمال الأدلة الشرعية في مثله، وأول قاطع فيه»[٥] أي في مثل هذه التأويلات المشوهة؛ لأنَّ «القرآن أنزل عربيًا، وبلسان العرب، وكذلك السنة إنما جاءت علىٰ ما هو معهود لهم، وهذا الاستعمال خارج عنه»[٦].

إنَّ هذه النزعة الباطنية تدانيها في التأويلية المعاصرة بعض المنهجيات التي انحرفت

---

(١) الشاطبي، الموافقات، تحقيق: دراز، ٣/ ٣٩.

(٢) المصدر السابق، ٣/ ٤٠.

(٣) الاعتصام، ١/ ٣٢٢.

(٤) الشاطبي، الموافقات، ٣/ ٤٠.

(٥) المصدر نفسه، ٣/ ٤٠.

(٦) المصدر نفسه، ٣/ ٤٠.

عن مفهوم التأويلية الحقيقي، ويتمثل أساسًا في النزعات الهرمسية الغنوصية التي أسس لها منهج التفكيك، وقد رأينا في تاريخ التأويلية المعاصرة أنَّ النزعة الهرمسية التي استمد منها التفكيك مرجعيته تتمثل في إله هرمس الإغريقي[١] الذي اجتمعت عنده كل المتناقضات، فيقول الحقيقة وينفيها، ولا يقف عند مدلول إلا ويأتي بما ينقضه، وهذا هو عين التفكيك الذي أسس له دريدا.

فكل خرق لعملية التأويل في عدم مراعاة الرصيد اللساني الثقافي للغة، والجنوح إلىٰ تطلعات القارئ المطلقة الجامحة والمطلقة، سواء في النموذج الباطني في التراث الإسلامي، أو النموذج التفكيكي في الفكر الغربي؛ هو في الحقيقة تجاوز لمعطيات الدلالة، وإفراغ لكل البنىٰ التي تقوم عليها ثنائية الدال والمدلول.

يولي الإمام الشاطبي اهتمامًا بمعهود العرب إلىٰ درجة أنَّه لم يكتف به في البعد التأويلي، بل قدم في جواره بديلًا يقوم علىٰ أساس معهود الأميين؛ لأنَّ معهود الأميين ألصق بمقاصد التنزيل منه إلىٰ معهود العرب، فكون الأمة أميّة، فإنَّ عرف التخاطب لا يكون إلا وفق هذا الوصف.

والمقصود بمعهود الأميين هم المتلقون الأوائل للتنزيل بين يدي صاحب الرسالة ﷺ، وانطلاقًا من هذا التحديد فلا فهم معتبرًا إلا فهم الأميين، وفق المعطيات الثقافية والمعرفية نفسها التي كانوا يمتلكونها. وأي تأويل خرج عن هذه القاعدة، وتحدىٰ زمن الأميين، وتجاوز هذه المعرفة؛ خرج عن الحدود المرسومة للتأويل، وفقد شرط القبول، وكان مآله الرفض؛ فلا بدَّ «في فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين، وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم»[٢].

ومنه عندما سئل النبي ﷺ عن التفسير الحقيقي للقمر، حيث يبدو كبيرًا ثم يتناقص حتىٰ يصير خيطًا رفيعًا، وهكذا، فأجابهم النبي ﷺ علىٰ حسب أفهامهم، ومستوىٰ فكرهم، وأرشدهم إلىٰ الغاية الأسمىٰ التي خلقت من أجلها هذه السنة الكونية.

فأرشدهم إلىٰ قول الله تعالىٰ: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ﴾

---

(١) أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ص٢٩.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ٢/ ٦٢.

[البقرة: ١٨٩]، فقد أرشدهم إلىٰ الغاية مباشرة، ولم يشر إلىٰ الحقيقة العلمية التي تنشأ عنها هذه الظاهرة (أي الزيادة والنقصان).

لقد أثبت الشاطبي هذا المفهوم عن طريق أدلة ثابتة أكدت علىٰ معنىٰ الأمية، واستنبط الشاطبي هذه المعاني من وصف الأمية الذي ألحق بالنبي، وبأمته.

فما كان وصفًا للنبي قوله تعالىٰ: ﴿فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِيِّ ٱلْأُمِّيِّ ٱلَّذِى يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَٰتِهِۦ﴾ [الأعراف: ١٥٨]، فقد وصفه ربه بالأمي، وهو وصف معجز.

وقوله تعالىٰ أيضًا: ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [الجمعة: ٢]، الذين لا يعرفون القراءة والكتابة.

والأمي: الذي لا يعرف الكتابة والقراءة، قيل هو منسوب إلىٰ الأمّ أي هو أشبه بأمّه منه بأبيه؛ لأنَّ النساء في العرب ما كنَّ يعرفن القراءة والكتابة، وما تعلمنها إلا في الإسلام، أما الرجال ففيهم من يقرأ ويكتب.

وقيل: منسوب إلىٰ الأمة أي الذي حاله حال معظم الأمة؛ أي الأمة المعهودة عندهم وهي العربية، وكانوا في الجاهلية لا يعرف منهم القراءة والكتابة إلا النادر منهم؛ ولذلك وصفوا بالأميين[1].

وقد خالف بعض الأصوليين استدلال الشاطبي بنظريته في معهود الأميين، خاصة في وصف القرآن المجيد للأميين، عندما ربط المدلول بعدم القراءة والكتابة.

وقد رجح علال الفاسي[2] أنَّ المقصود هو القول الثاني[3] من القولين اللذين ذكرهما ابن عاشور[4]، أي إنَّ المقصود بالأميين حال الأمة العالمي في شمول الدعوة

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، (الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤م)، ٩/ ١٣٣.

(٢) هو علال بن عبد الواحد بن عبد السلام الفاسي الفهري، ولد بفاس وتعلم بالقرويين، من مؤلفاته: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها. توفي سنة ١٣٩٤هـ الأعلام، ٤/ ٢٤٦.

(٣) علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، (دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط٥: ١٩٩٣م)، ص٧٦.

(٤) هو محمد الطاهر بن عاشور، رئيس المفتين المالكيين بتونس، وشيخ جامع الزيتونة، عُين سنة ١٩٣٢م شيخًا للإسلام مالكيًا، من مؤلفاته: مقاصد الشريعة الإسلامية، أصول النظام الاجتماعي. توفي سنة ١٣٩٣هـ الأعلام، ٦/ ١٧٣.

الإسلامية لكل العالمين، وأنها لا تختص بأمة دون أخرىٰ، وقد وجَّه الحديث الذي استدل به الإمام الشاطبي في إثبات نظرية معهود الأميين، وهو قوله ﷺ: «**إِنَّا أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ لا نَحْسُبُ، ولا نَكْتُبُ الشَّهْرُ هَكَذَا وَهَكَذَا وَهَكَذَا** . . »[1].

وهذا الحديث إنما هو وصف لحال الأمة وقت لحظة التشريع، بدليل مواقيت العبادات في الحساب، عندما علقت بهلال الشهر، وليس الحساب؛ فهذا وصف آني لحظة نزول الوحي، وليس وصفًا عامًّا لحال الأمة في كل زمان ومكان. فلا وجه للاحتجاج به من طرف الإمام الشاطبي.

يواصل الإمام الشاطبي استدلاله علىٰ القول بالاحتكام إلىٰ معهود الأميين في التأويل، بالدليل العقلي الذي يقوم علىٰ مفهوم الإعجاز الذي يضفيه ويصف الأمية؛ حيث إنَّ التعهد بهذا الوصف يؤكد الوجه الإعجازي الذي جعله الشارع الحكيم لوصف هذه الأمية ونبيها، أي إنَّ الشريعة لم تستلهم نظمها من قوانين أو أديان أخرىٰ، بدليل أمية النبي وأمته.

وهذا وصف يؤكد أنَّ أي فهم أو تأويل لنصوصها لا بدَّ أن يكون وفق هذه المرجعية الإعجازية في عدم قبولها أي دخيل خارجي علىٰ مسمىٰ الأمية.

الخلاصة التي ينتهي إليها الإمام الشاطبي هي أنَّ التشريع يقوم علىٰ ثلاثة أسس في معهود الأميين:

١- أنَّ هذه الشريعة نزلت ولم تخرج عما ألفته العرب.

٢- ولذلك لا بدَّ أن تكون آليات التأويل علىٰ وفق معارف وحكمة علوم العرب، دون غيرهم، فما ينضاف في التأويل لا بدَّ أن يستند علىٰ الحقل المعرفي العربي.

٣- وهذا يعزز معهود الأميين، الذي لا يكلفهم فوق ما يتصورون ويقدرون؛ فمقصد الشارع في الإفهام هو أن تكون جميع التشريعات مما سارت به العرب في عرف تخاطبها، ومخزون مخيلتها الثقافية والمعرفية[2].

---

(١) السنن الكبرىٰ للبيهقي، باب توقير العلماء، رقم (٥٨٥٣)، ٥/ ٣٨١.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ٢/ ٦٢. القراءة في الخطاب الأصولي، ص٤٩٤.

إنَّ الالتزام بهذا القيد التأويلي من طرف الإمام الشاطبي هو الذي جعله يرد ويرفض التفسير العلمي، ويعتبره شاذًا عن القاعدة الأصلية في اتباع معهود الأميين، مثل قوله تعالىٰ: ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوٓاْ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ﴾ [سورة ق: ٦]، فقد ردَّ علىٰ من استدل بعلم الهيئة في إثبات بعض الحقائق العلمية؛ لأنَّ ذلك من قبيل ما لا تعرفه العرب، والقرآن إنما نزل بلسانها وعلىٰ معهودها، والعرب لم تعهد إلا ما وصفها الله به من الأمية[1].

وفي هذا الموقف الحازم من الإمام الشاطبي نكون أمام ضبط للعملية التأويلية من الانفلات، والشاطبي لا يقصد رفضه لهذه العلوم الجديدة؛ وإنما يرفض لَيَّ النصوص علىٰ غير المعهود الذي جاءت علىٰ نحوه؛ لأنَّ هذه التفاسير العلمية تتجاوز معرفة الأميّ المتلقي الأول.

يضرب الشاطبي لذلك مثالًا: فلو قيل لأحدهم في وقت التلقي للوحي من طرف الأميين: الإنسان حيوان ناطق مائت، لكانت هذه المعرفة اليونانية الأصل غير مقبولة لأن يفسر بها الوحي؛ لأنها ليست من معهود الأميين[2]، ولا هي مما تختزنه موسوعتهم[3].

وعلىٰ هذا الأساس، فإنَّ الشاطبي ينقم علىٰ كثير من الدراسات القرآنية التي تناولت النص القرآني من منظور بعض العلوم الكونية الطبيعية، فقال: «ما تقرر من أمية الشريعة وأنها جارية علىٰ مذاهب أهلها وهم العرب تنبني عليه قواعد، منها: أنَّ كثيرًا من الناس تجاوزوا في الدعوىٰ علىٰ القرآن الحد فأضافوا إليه كل علم يذكر للمتقدمين أو المتأخرين من علوم الطبيعيات والتعاليم والمنطق وعلم الحروف وأشباهها.

وهذا إذا عرضناه علىٰ ما تقدم لم يصح؛ فإنَّ السلف الصالح كانوا أعلم بالقرآن وبعلومه وما أودع فيه، ولم يبلغنا أنَّ أحدًا منهم تكلم في شيء من هذا سوىٰ ما ثبت فيه من أحكام التكاليف وأحكام الآخرة. نعم تضمن علومًا من جنس علوم العرب وما

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ١/ ٣٧، ٢/ ٥٤.

(٢) المصدر السابق، ١/ ٣٩.

(٣) يحيىٰ رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي، ٤٨٢.

هو علىٰ معهودها مما يتعجب منه أولو الألباب ولا تبلغه إدراكات العقول الراجحة»[1].

يناقش ابن عاشور نظرية الإمام الشاطبي من خلال هذا النص، وينقدها من عدة وجوه، ليرد بها أحادية الرؤية في التأويل، أو عدم خروجه عما عهدته العرب في مخاطباتها، منها:

١- أنَّ مقاصد القرآن المجيد مبنية علىٰ أساس الدعوة العامة لكل الأمة، ولو كانت مرهونة فقط للسان العرب ومعهودها، فإنَّ هذا لا يشكل استيعابًا حضاريًا لمختلف المستجدات العلمية والثقافية المنتشرة في مختلف الأمم والجماعات[2]؛ لأنه لا بدَّ أن يكون فيه ما يصلح لأن تتناوله أفهام من يأتي من هذه الأمم.

٢- أنَّ السلف قالوا إنَّ القرآن المجيد لا تنقضي عجائبه، ولو كان علىٰ مفهوم الشاطبي لانقضت عجائبه بانحصار أنواع معانيه[3].

٣- أنَّ مقدار أفهام المخاطبين به ابتداء لا يقضي إلا أن يكون المعنىٰ الأصلي مفهومًا لديهم، أما ما زاد علىٰ المعاني الأساسية، فيتفاوت الناس فيه علىٰ حسب معرفتهم وعلمهم؛ فربَّ حامل فقه إلىٰ من هو أفقه منه[4]. وكون السلف لم يبحثوا هذه العلوم هذا لا ينفي الاستفادة منها في تبيين العلوم الإسلامية وتوسيعها.

إنَّ الأخذ بمعهود العرب ضروري في العملية التأويلية كما قال الإمام الشاطبي، لكن هذا لا يحول دون الاستفادة من المنجزات العلمية القطعية الثابتة، خاصة مما أشار إليه القرآن المجيد؛ مثل السنن الكونية التي ذكرها في مقام بيان عظمة الخالق ﷻ، أو ما يسمىٰ اليوم الإعجاز العلمي، لكن هذا يكون فيما تسمح به اللغة في دلالاتها، حتىٰ لا نكون أمام عملية تشويه للمعنىٰ الحقيقي، أو لَيِّ للنصوص من أجل أن توافق هذه الحقيقة العلمية أو تلك. فلا بدَّ من مراعاة الضوابط اللغوية والتشريعية في كل ذلك.

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ٢/ ٦٥.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ١/ ٤٥.

(٣) المصدر نفسه، ١/ ٤٥.

(٤) المصدر السابق، ١/ ٤٥.

لا بدَّ أن نؤكد علىٰ ضرورة الاحتكام إلىٰ أنظمة اللغة الداخلية والخارجية، حتىٰ تقف حدًّا منيعًا أمام كل القراءات المشوهة التي تتخطىٰ كل السقوف اللغوية والثقافية، التي يستلزمها كيان النص، ومنطقه حيث إنها تمثل «القاعدة التي يقف عندها المتكلم نحو مقاصده»[1]، لكن مع ذلك فإنَّ هذا لا يمنع من انفتاح الخطاب علىٰ توظيف المعاني التي تؤكد علىٰ حجة الدليل، وتعبِّر عن مختلف العلاقات والسياقات التي يستفيدها المؤول المعاصر عن طريق المنجزات الحضارية.

لا يمنع المؤول المعاصر أن يستند إلىٰ تأويل الآية أو الحديث بوعي جديد لتركيباتها اللغوية وأساليبها المتعددة[2]، ويقف علىٰ أبعاد خفية في النص؛ حيث الواقع المتعدد هو الذي يلحّ علىٰ كشفها، وتعميق النظر فيها، لكن ذلك يتحدد بشروط وقبليات صارمة لا بدَّ من مراعاتها.

إنَّ هذه المواقف الحاسمة في ضبط العملية التأويلية بقيد معهود الأميين، نجد لها ما يشفعها لدىٰ الناقد الإيطالي أمبرتو إيكو؛ حيث يلح علىٰ ضرورة الالتزام بالوعاء التاريخي الذي أنجز فيه النص، وحمله عليه. فلا بدَّ من الالتزام «بسلسلة من الفرضيات الخاصة بالمرسل المحتمل، وخاصة بالفترة التاريخية التي كتب في أثنائها النص»[3]. وبناء علىٰ هذا الضبط التأويلي؛ يرفض تأويل بنية الذرة في العهد الهيروميسي بالمفهوم الحديث للذرة؛ لأنَّه غريب عن الموسوعة الهوميرية.

مع أنَّ هناك نقودًا وجهت كذلك إلىٰ إيكو، بكونه حصر آليات التأويل بالمنجز الآني لحظة النص؛ فإنَّ ضبط العملية التأويلية ضروري، لا سيما أمام دعوات التفكيك التي غزت مناهج التأويلية المعاصرة، وغيرت مسارها من طريق الرشد والبحث عن مساطر التأويل، إلىٰ متاهة الغنوصية والهرمسية الفائقة.

مع أنَّ إيكو خاض كثيرًا في آليات التأويل اللانهائي، لكنه توقف في آخر منجزاته ومشاريعه مع أبجديات التأويل الكلاسيكي من لدن شلايرماخر؛ حيث استجاب

---

(1) محمد حسين فضل الله، النص والتأويل وآفاق حركة الاجتهاد، ص١٨.

(2) المرجع نفسه، ص١٩-٢٠.

(3) أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ص٤٧.

لدعوات هؤلاء المؤسسين في البحث عن قوانين التأويل، وتجنب الفهم المسيء.

فجاء مشروعه في كتاب «**حدود التأويل**»، يحدد فيه الأساسيات التي تستند عليها العملية التأويلية، وجعل من أهمها مراعاة المخزون الثقافي الذي ولد فيه النص، والاحتكام إلىٰ معطيات اللحظة التي أنجز فيها النص؛ فكل تخطٍ لهذه اللحظة في نظر إيكو هو تشويه لحقيقة مقصدية النص.

والكتاب الذي قبله «**التأويل بين السيميائيات والتفكيكية**»، جاء ردة فعل علىٰ مشاريع التفكيك التي قادها دريدا ومن ناصره، حيث جعل إيكو راهنية التأويل خاضعة لمعطيات السيمياء والبحث في الدلالة والأنظمة اللغوية التي تشكل النص في رحابها، ومن دون ذلك فلن تتحصل العملية التأويلية في الوقوف علىٰ مضامين النص الحقيقية، والارتكاز علىٰ مقاصده، كما يفعل التفكيك.

الفرع الثاني

بناء الدلالة وأنواع البيان

يقوم النص في دلالته الداخلية والخارجية علىٰ أساس الثنائية التكوينية له، ثنائية الدال والمدلول، وعن طريقها يتحدد مفهوم البيان، وأنواعه.

أولًا: بناء الدلالة وأنواعها:

إنَّ ثنائية الدال والمدلول تقوم علىٰ محورية الدلالة، وهي «كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والأول الدال والثاني المدلول»[1]، ويقف الشريف الجرجاني علىٰ مفهوم المعنىٰ بقوله: «المعاني: هي الصور الذهنية من حيث وضع بإزائها الألفاظ والصور الحاصلة في العقل، فمن حيث إنها تقصد باللفظ سميت معنىٰ، ومن حيث إنها تحصل من اللفظ في العقل سميت مفهومًا، ومن حيث إنَّه مقول في جواب ما هو سميت ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج سميت حقيقة، ومن حيث امتيازه عن الأغيار سميت هوية»[2].

واللفظ والكلام عند الأصوليين بمعنىٰ واحد كلاهما ينطبق عليه مفهوم الدلالة؛ فيقول الآمدي: «الكلام ما يتركب من المقاطع الصوتية التي خص بها نوع الإنسان دون سائر الحيوان، ومن اختلاف تركيبات المقاطع الصوتية حدثت الدلائل الكلامية»[3]، ومن خلال ذلك يتضح أنَّ اللفظ أو الكلام هو الوحدة اللغوية الدالة عند الأصوليين.

(١) الشريف الجرجاني، التعريفات، ص٩١.

(٢) المصدر نفسه، ص١٨٤-١٨٥.

(٣) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ١/ ١١.

فالوحدة الدلالية تقوم علىٰ ثنائية الدال والمدلول، وهما متلازمان لا ينفكان أبدًا، يقول دي سوسير: «في اللغة لا يستطيع المرء فصل الصوت عن الفكر، كما لا يستطيع فصل الفكر عن الصوت»[1].

والمقصود بعدم الفصل عند دي سوسير هو تلازم الذهن بالصوت، وهذا ما أسس له معظم الأصوليين، يقول الفخر الرازي: «إنَّ الألفاظ ما وضعت للدلالة علىٰ الموجودات الخارجية؛ بل وضعت للدلالة علىٰ المعاني الذهنية»[2]. قد تكون هذه المعاني حسية كالإنسان، والحيوان، وقد تكون معنوية كالشجاعة والحلم . . . إلخ.

وقد انتقد دي سوسير في إهماله للمرجع الذي تستند عليه ثنائية الدال والمدلول، أو العلامة التي تقف معرفًا لدينامية العلاقة التي تجمعهما، حيث وقف مع الفريق الذي ينفي هذا المرجع، ولعل هذا ما جعل العالم اللساني «أوجدن» وغيره، يتنبه لضرورة المرجع الذي تستند عليه هذه الثنائية؛ حيث يرىٰ أنَّ الدلالة تحتوي علىٰ ثلاثة عوامل تشكلها؛ **العامل الأول** هو الرمز نفسه «الدال»، **والعامل الثاني** هو «المدلول» وهو المحتوىٰ العقلي الذي يحضر في ذهن السامع عند إطلاق الرمز، أما **العامل الثالث** فهو المرجع ويعني الشيء نفسه الذي ارتبط ذهنيًا بشيء آخر.

وقد أولىٰ الأصوليون بيانًا واضحًا في بحث الدلالة عن هذا المرجع الذي سيكون له حضور فعلي في مباحث الدلالات ومستويات النص، يقول ابن قدامة: «والرجل له وجود في الأعيان والأذهان واللسان؛ فوجوده في الأعيان لا عموم له؛ إذ ليس في الوجود رجل مطلق، بل إما زيد، وإما عمرو، وأما وجوده في اللسان فلفظة الرجل قد وضعت للدلالة عليهما، ونسبتهما في الدلالة عليهما واحدة؛ فسمي عامًّا لذلك، وأما الذي في الأذهان من معنىٰ الرجل كلية، فإنَّ العقل يأخذ من مشاهدة «زيد» حقيقة الإنسان، وحقيقة الرجل»[3].

وقد بحث الأصوليون حقيقة المرجع في الدال والمدلول، وَعَزَا بعضهم العلاقة بينهما إلىٰ العلة؛ فالمدلول هو العلة في وجود الدال، فالمدلول يستدعي الدال عند

(١) دي سوسير، علم اللغة العام، ص١٣٢.

(٢) فخر الدين الرازي، المحصول في أصول الفقه، ١/ ٢٠٠.

(٣) ابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه، ص١٩٤.

الحديث، ويدور معه وجودًا وعدمًا؛ ولذلك: «وضعت الحروف والألفاظ بإزاء المعاني الذهنية دون الخارجية. . . لدورانه معها، أي المعاني الذهنية وجودًا وعدمًا، فإن ظنَّ الشبح حجرًا سماه به، وإذا تغير ذلك لظنه إنسانًا سماه إنسانًا»[١].

وقد بحث أرباب التأويلية المعاصرة علاقة المرجع في الدلالة كما رأينا مع «أوجدن»، مثل ما ذهب إليه الأصوليون؛ إلا أنهم أضافوا إليها عللًا أخرىٰ بعضها ذهني وبعضها سلوكي اجتماعي[٢].

وقد أولىٰ الدرس الأصولي عناية فائقة باللفظ والمعنىٰ، حيث يُعد مدار التأويل الأصولي، يقول الجويني: «اعلم أنَّ معظم الكلام في الأصول يتعلق بالألفاظ والمعاني، أما الألفاظ فلا بدَّ من الاعتناء بها؛ فإنَّ الشريعة عربية، ولن يستكمل المرء خلال الاستقلال بالنظر في الشرع ما لم يكن ريانًا من النحو واللغة»[٣].

يدل هذا الشمول عند الأصوليين علىٰ حرصهم علىٰ مفهوم الدلالة اللغوية، وسنرىٰ أهمية الدلالة اللغوية، ومدىٰ إعمالها في الأحكام الشرعية، ويقوم معنىٰ الألفاظ علىٰ أساس السياق الذي يحدد المقصود منها، وهذا موضوع نبَّه إليه الأصوليون واللغويون علىٰ حد سواء؛ حيث نجد الجرجاني[٤] في تناوله لمفهوم النظم، يرىٰ أنَّ للألفاظ دلالة أولىٰ، ولها عند النظم دلالة ثانية، وعلىٰ أساس هذه الثنائية جاءت بحوث الأصوليين في بيان الدلالة الثانية.

قد كان لهذه الاتجاهات الأثر الكبير في دراسات التأويلية المعاصرة، حيث يقول استيفن أولمان: «إنَّ نظرية السياق، إذا طبقت بحكمة، تمثل حجر الأساس في علم المعنىٰ، وقد تفضي بالفعل إلىٰ الحصول علىٰ مجموعة من النتائج الباهرة في هذا الشأن»[٥].

---

(١) البدخشي، شرح البدخشي علىٰ منهاج العقول، ١/١٧٨.

(٢) ستيفن أولمان، دور الكلمة في اللغة، ترجمة: محمد كمال بشر، ص٦٤.

(٣) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ١/ ١٣٠.

(٤) هو عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني، أبو بكر، واضع أصول البلاغة، كان من أئمة اللغة، من أهل جرجان، من مؤلفاته: دلائل الإعجاز، أسرار البلاغة. توفي سنة ٤٧١هـ. الأعلام للزركلي، ٤/٤٨.

(٥) استيفن أولمان، دور الكلمة في اللغة، ص٥٥-٥٦.

وقد أولىٰ الأصوليون جلَّ اهتمامهم إلىٰ التطور الدلالي للألفاظ، وعلاقة بعضها ببعض، وأضافوا إلىٰ ذلك إرادة الشارع وقصده، وهذا يؤكد تجاوزهم الدلالة الظاهرة؛ فمهمة الأصولي هي استنباط الأحكام من النصوص، تارة من الدلالة الظاهرة عن طريق القول وأحيانًا من معناه وفحواه، وتارة أخرىٰ عن طريق بيان علَّة الحكم.

وعلىٰ هذا الأساس، فإنَّ مدار التأويل الأصولي يدور حول البحث في الدلالة؛ دلالة النص، ودلالة معقول النص، «أما البحث في دلالة النص فقوامه عملية استقراء واسعة لأنواع العلاقات التي تقوم بين اللفظ والمعنىٰ في الخطاب البياني قصد ضبطها وصياغتها في قواعد. وأما البحث في دلالة معقول النص، أو «معنىٰ الخطاب» حسب تعبير بعض الأصوليين، فيدور حول محور رئيس واحد هو القياس»[1].

ومفهوم الدال والمدلول عندهم، يتحصل بالمواضعة والاعتباط والعرف اللغوي لا بالطبيعة[2]؛ فالدال هو الأصل، وهو الأساس في معرفة المدلول، حيث تتجاوز المدلول اللغوي الطبيعي، إلىٰ المفهوم الوضعي الاعتباطي والمدلول العرفي الذي استقر عليه أمر المواضعة.

لكن في مفهوم التأويلية المعاصرة نجد أنَّ هناك اتجاهين:

اتجاه التفكيك والبنيوية:

حيث يرىٰ أنَّ علاقة الدال بمدلوله علاقة طبيعية أولًا، وأنَّ هذه العلاقة عندما يستعمل اللفظ مجازيًا، تصبح العلاقة كلها «دالًا ومدلولًا»، دالًا ثانيًا لمدلول ثانٍ هو المدلول المجازي، ومن ثَمَّ تفقد العلامة دالها الأصلي[3] من أجل المدلول الثاني.

---

(١) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص٥٦.

(٢) قد خرج عباد بن سليمان عن قول الأصوليين، فقال بالنظرية الطبيعية، وقد احتج لرأيه بقوله: «لولا الدلالة الذاتية (للألفاظ علىٰ المعاني) لكان وضع لفظ من بين الألفاظ بإزاء معنىٰ من بين المعاني ترجيحًا بلا مرجح، وهو محال»، ينظر: السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، (دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط.د)، ص١/١٦.

(٣) عادل فاخوري، علم الدلالة عند العرب، دراسة مقارنة مع السيمياء الحديثة، (دار الطليعة، بيروت، ط د)، ص٥٢.

الاتجاه الثاني:

ينظر إلىٰ العلاقة بينهما بأنها قائمة علىٰ أساس المدلول الاجتماعي، أو المنظور الثقافي؛ حيث يضيف أنصار سيمياء الثقافة[1] أنَّ العلامة لا تكتسب دلالتها إلا من خلال وضعها في إطار الثقافة، بوصفها أنظمة دالة. ومفهوم الثقافة هنا قائم علىٰ أساس المعنىٰ العرفي الذي تقوم عليه ثنائية العلاقة بينهما، وهذا الاتجاه يشبه ما ذهب إليه الأصوليون.

ينظر الأصوليون إلىٰ مفهوم المعنىٰ الدلالي بنظرين اثنين؛ المعنىٰ الدلالي المقالي، والمعنىٰ الدلالي المقامي، حيث إنَّ مفهوم الدلالة لا يتوقف عند المقال والظاهر فقط؛ بل لا بدَّ من الولوج إلىٰ المعنىٰ المقامي، الذي يحيلنا إلىٰ الملابسات الخارجية التي تحيط بالنص.

فالمستوىٰ المعجمي للنص «لا يعطينا إلا «معنىٰ المقال»، أو «المعنىٰ الحرفي» كما يسميه النقاد، أو «معنىٰ ظاهر النص» كما يسميه الأصوليون، وهو -مع الاعتذار الشديد للظاهرية- معنىٰ فارغ تمامًا من محتواه الاجتماعي والتاريخي، منعزل تمامًا عن كل ما يحيط بالنص من القرائن الحالية . . . وهي القرائن ذات الفائدة الكبرىٰ في تحديد المعنىٰ»[2].

أنواع الدلالة:

بما أنَّ الدلالة هي علاقة تضايف معينة بين الدال والمدلول؛ فأنواع الدلالة تتعدد بحسب إيجاد اختلافات في العلاقة المذكورة، وعن طريق الخطاطة التالية نلخص أنواع الدلالة:

- الدلالة الوضعية: هي الدلالة الاتفاقية «جعل شيء بإزاء شيء آخر بحيث إذا فهم الأول فهم الثاني»[3].

- الدلالة العقلية: تتمثل الدلالة العقلية بدلالة الأثر علىٰ المؤثر، كدلالة الدخان علىٰ النار[4].

---

(١) عبد الله إبراهيم وآخرون، مدخل إلىٰ المناهج النقدية الحديثة، ص١٠٧-١١١.

(٢) تمام حسان، اللغة مبناها ومعناها، ص٣٣٧-٣٣٨.

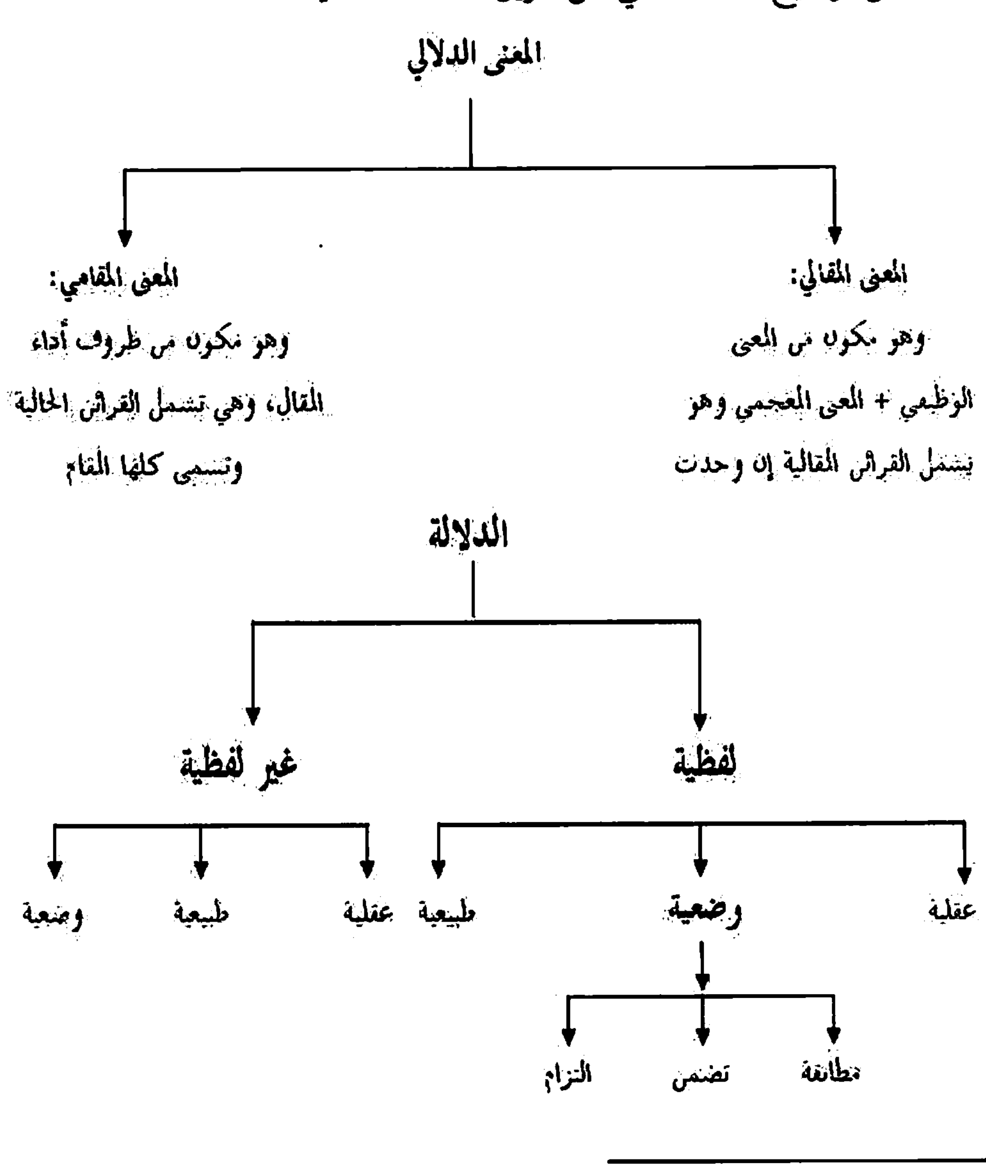
(٣) الجرجاني، حاشية علىٰ شرح الشمسية، ص١٧٦.

(٤) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ص٤٨٨.

- الدلالة الطبيعية: «دلالة يجد العقل بين الدال والمدلول علاقة طبيعية ينتقل لأجلها منه إليه»[1].

لكن الدلالة اللفظية الوضعية هي التي أطنب فيها الباحثون؛ نظرا لتعلقها به، حيث يدرج العرب كل الألفاظ دون استثناء.

ويمكن توضيح هذه المعاني عن طريق الخطاطة التالية:



(١) المصدر السابق، ص٤٨٧.

لكي تنعقد الدلالة اللفظية الوضعية؛ لا بدَّ من ثلاثة أمور: «اللفظ وهو نوع من الكيفيات المسموعة، والمعنىٰ الذي جعل اللفظ بإزائه، وإضافة عارضة بينهما هي الوضع، أي جعل اللفظ بإزاء المعنىٰ علىٰ أنَّ المخترع قال إذا أطلق هذا اللفظ فافهموا هذا المعنىٰ»[1]. وقد قسم المناطقة والأصوليون هذه الدلالة إلىٰ ثلاثة أقسام: دلالة المطابقة، دلالة التضمن، دلالة الالتزام[2].

١- **دلالة المطابقة**: وهي أن يدل اللفظ علىٰ تمام ما وضع له؛ كدلالة لفظ الحائط علىٰ الحائط، ودلالة لفظ الحائط علىٰ الحائط.

٢- **دلالة التضمن**: وهي أن يدل اللفظ علىٰ جزء ما وضع له؛ كدلالة لفظ البيت علىٰ الحائط، وكدلالة كل وصف أخص علىٰ الوصف الأعم الجوهري.

٣- **دلالة الالتزام**: وهي أن يدل اللفظ علىٰ ما هو خارج عنه، ولكنه لازم له وتابع؛ كدلالة لفظ السقف علىٰ الحائط.

وتقوم الدلالة في حقل التأويلية المعاصرة علىٰ مصطلحين اثنين:

الأول: significance، **والثاني**: samentics. والأغلب في بحوثهم أنها بمعنىٰ الثاني، وقد توصل بيرس إلىٰ تقسيم ثلاثي للعلامات يقترب من أنواع الدلالة عند العرب[3].

وانطلاقًا من مفهوم الدلالة وأنواعها توجَّه الأصوليون إلىٰ رصد اللفظ من مختلف الجهات، حيث نظروا إلىٰ اللفظ من جهة الاستعمال ومن جهة الوضع، ومن جهة الوضوح والخفاء، كما تتبعوا كافة الاعتبارات والأحوال والسياقات التي تعتري اللفظ، وهو يؤدي المعنىٰ المراد في النص، كل ذلك من أجل الوقوف علىٰ الضوابط التأويلية للنص، انطلاقًا من الألفاظ.

وعن طريق هذا المعنىٰ الدلالي جاءت تقسيماتهم إلىٰ ورود المعاني في النصوص علىٰ مختلف اعتبارات الدلالة، سنعرض لها في حينها.

---

(١) التحتاني، مطالع الأنوار، ص٢٨.

(٢) أبو حامد الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، (دار الأندلس، بيروت، ط٤: ١٩٨٣م)، ص٤٣.

(٣) ينظر تفصيله في: علم الدلالة عند العرب دراسة مقارنة مع السيمياء الحديثة، عادل فاخوري، ص٣٠-٣١.

ثانيًا: أنواع البيان:

تقوم الدلالة علىٰ مفهوم البيان، والبيان يشكل طريقًا جوهريًا في معرفة المراد، والوقوف علىٰ حقيقة المعنىٰ المراد من الألفاظ والنصوص؛ لذا نجد أنَّ الأصوليين اهتموا اهتمامًا بليغًا بحقيقة البيان، ويمثل البيان عندهم مادة الدليل الموصل إلىٰ الحكم الشرعي.

وعلىٰ مادة البيان تدور مناهج أصول الفقه، في تحقيق المقصود من النصوص؛ من أجل ضبط العملية التأويلية، ومن أجل تحقيق المراد الإلهي من نصوصه، وأهم رافد يدلنا علىٰ ذلك هو اللغة، عن طريق البيان. وأول من أشار إلىٰ البيان وحقيقته الإمام الشافعي مؤسس علم الأصول، في رسالته؛ حيث يجعله اسمًا جامعًا لمعانٍ عدة[1]:

أولها: ما أبانه الله لخلقه في كتابه العزيز.

ثانيًا: ما أحكم فرضه بكتابه، وبيَّن كيف هو علىٰ لسان نبيه ﷺ.

ثالثها: ما سنَّه رسول الله ﷺ وليس فيه نص حكم.

رابعها: ما فرض الله علىٰ خلقه وكلفهم الاجتهاد في طلبه.

وعن طريق هذه الروافد يتبيَّن المقصود والمراد، وجاء الاحتمال الرابع قائمًا علىٰ أساس الاجتهاد؛ لهذا ذهب أكثر علماء الأصول إلىٰ أنَّ البيان هو الدليل الذي يوصلنا بصحيح النظر فيه إلىٰ العلم أو غلبة الظن، بما هو دليل عليه[2]. وقد قسَّم الأصوليون بعد الإمام الشافعي، خاصة السادة الأحناف، البيان إلىٰ أقسام خمسة، سوف نعرض لها بشيء من الاختصار، لنقف علىٰ أيها له التعلق الأساسي بمراد الأصوليين من مفهوم البيان: بيان التقرير، بيان التفسير، بيان التغيير، بيان الضرورة، بيان التبديل.

١- بيان التقرير:

وهو بيان التأكيد، وهو بيان يؤكد الكلام بما يقطع احتمال المجاز

---

(١) الإمام الشافعي، الرسالة، ص٢١.

(٢) أحمد عبد الغفار، التصور اللغوي عند علماء الأصول، (دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٦م)، ص١٣٧.

أو الخصوص[1]، مثل قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا﴾ [هود: ٦]؛ فلفظ الدابة مفسر بكل ما يدب علىٰ الأرض، وقد يطلق علىٰ سبيل المجاز، علىٰ الحيوانات ذوات الأربع؛ فبيان التقرير قطع احتمال المجاز الذي يحتمله النص.

٢- بيان التفسير:

وهو بيان ما في اللفظ من خفاء، كبيان مقصود اللفظ المشترك الموضوع لمعنىٰ ثم وضع لمعنىٰ آخر، مثاله قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]؛ فلفظ القرء مشترك بين الحيض والطهر في أصل الوضع، وقد استعمله العرب في كليهما، وعلىٰ ذلك الاستعمال المشترك اختلفت أنظار الأصوليين[2].

٣- بيان التبديل:

يعتبر النسخ من أوجه البيان عند الأصوليين، وذلك بأن يرد دليل شرعي متراخيًا عن دليل شرعي مقتضيًا خلاف حكمه؛ ولذلك عرفوه بقولهم: «بيان انتهاء حكم شرعي بدليل شرعي متراخ»[3]. وقد ألفت في ذلك مصنفات مستقلة حول النصوص الناسخة والمنسوخة.

٤- بيان الضرورة:

وهذا النوع من البيان يكون بسبب الضرورة، كما قال السرخسي: «نوع من البيان يحصل بغير ما وضع له في الأصل»[4]، وهذا نوع توضيح بما لم يوضع للتوضيح؛ لأنَّ الموضوع للبيان في الأصل هو النطق، وهذا ما لم يقع البيان به، بل بالسكوت عنه لأجل الضرورة، ومن هنا اعتبر الأصوليون أنَّ البيان وقع بسبب هذه الضرورة بما لم يوضع له البيان.

مثاله: البيان بدلالة حال الساكت الذي وظيفته البيان، أو من شأنه التكلم في الحادثة؛ كسكوت البكر في النكاح، إذا بلغها نكاح، فقد جعل سكوتها بيانًا للرضا؛

---

(١) عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، ٣/ ٨٢٦.

(٢) المصدر السابق، ٣/ ٨٢٧.

(٣) السرخسي، أصول السرخسي، ٢/ ٥٣.

(٤) المصدر نفسه، ٢/ ٥٠.

وذلك لأجل الحياء الذي يمنعها من إظهار الرغبة في الرجال[1]، وما دامت تستحيي من إظهار هذه الرغبة، اعتبر سكوتها إجازة بدلالة حالها.

٥- بيان التغيير:

وهو البيان الذي فيه تغيير لموجب اللفظ من المعنىٰ الظاهر إلىٰ غيره[2]، وذلك كأن يقول الرجل لزوجته أنت طالق إن دخلت الدار، فلولا الشرط في قوله إن دخلت الدار لوقع الطلاق في الحال.

من خلال عرض هذه الأنواع نجد أنَّ الأصوليين توجهت نظرتهم إلىٰ استيضاح النصوص والألفاظ عن طريق البيان؛ لأنَّ بها يتعلق مراد الدلالة؛ ولهذا أشاروا إلىٰ أنَّ عملية التبيين قائمة علىٰ أساس أربعة أطراف جوهرية:

- المبيِّن: وهو من يقوم بعملية الإبانة؛ كالشارع الحكيم في النص الديني من قرآن وسنة، أو المجتهد المتمرس في التشريع.

- البيان: وهو الدليل الموصل إلىٰ معرفة الحكم المطلوب، ويتناول أيضًا الكشف عن مقاصد التشريع.

- المبيَّن: وهو عبارة عن اللفظ الذي تتضح دلالته بحيث يعرف المراد منه.

- المبيَّن إليه: وهو المتلقي للأحكام والسامع لها، وقد أشار إليه الشافعي بقوله: «فأقلُّ ما في تلك المعاني المتشعبة: أنها بيانٌ لمن خوطب بها ممَّن نزل القرآنُ بلسانه، متقاربةُ الاستواء عنده، وإن كان بعضها أشدَّ تأكيدَ بيانٍ من بعض، ومختلفةٌ عند من يجهل لسان العرب»[3]. وفي حقيقة الأمر، فإنَّ أكثر أنواع البيان ترجع إلىٰ دلالة المفهوم، لكن هذا التقسيم اصطلح عليه المتأخرون، أما المتقدمون فينظرون إليه بتقسيم الدلالات المفهوم والمنطوق، والاقتضاء.

وسنرىٰ هذه التقسيمات كلها في صورة مقارنة بين المدارس الأصولية المتعددة، لكن ما يمكن قوله إزاء الحديث عن مفهوم البيان وأنواعه، أنَّ مدار التأويل الأصولي

---

(١) محمد أديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، ١/ ٤٢.

(٢) المرجع نفسه، ١/ ٣٥.

(٣) الإمام الشافعي، الرسالة، ص٢١.

تعلق أساسًا ببيان الدلالة، وعلاقة اللفظ بالمعنىٰ، وعلاقة الظاهر بالباطن، وغيرها من الثنائيات التي لا تخرج عن مقتضىٰ اللفظ أو معطيات النصوص.

هذا لا ينفي عن التأويل الأصولي معقوليته، بل إنَّ مقتضيات الألفاظ والنصوص تستدعي كما قلنا سابقًا البحث عن دلالة الألفاظ المعقولة، عن طريق قياس العلة، أو عن طريق المعاني المقاصدية بواسطة مختلف الإجراءات الأساسية من سياق ولحاق ومقام وقرائن، وقواعد مآلية مقصودة عند الشارع الحكيم.

الفـرع الثالث

الحقيقة والمجاز

إنَّ طبيعة اللغة تقتضي أن يكون الكلام علىٰ وجه الحقيقة أو علىٰ وجه المجاز، وقد شكلت ثنائية الحقيقة/ المجاز، بناء علىٰ هذه الطبيعة، اهتمامًا بالغًا لدىٰ الأصوليين؛ حيث نظروا إلىٰ الألفاظ من جهة الاستعمال، فوجدوها لا تخرج عن سياقات أربعة: الحقيقة، المجاز، الكناية، الصريح.

ولمَّا كانت الحقيقة والمجاز يشكلان موردًا جليلًا في تحول الدلالة وتغيرها؛ فإنَّ الحديث سيقتصر عليهما بيانًا وتوجيهًا، وتتبعًا لمفاهيم الدلالة إزاء هذا الاستعمال، ونعرج في جوار ذلك علىٰ الأثر الفقهي الذي يترتب علىٰ هذه الثنائية.

يعرِّف الأصوليون الحقيقة علىٰ أنها:

اللفظ المستعمل فيما وضع له ابتداءً لغة أو شرعًا أو عرفًا أو اصطلاحًا؛ كلفظ أسد في الحيوان المفترس، فكل لفظ وضعه واضع اللغة أو الشارع بإزاء شيء، أو اصطلح عليه المتخاطبون به، فصار يدل عليه من غير وساطة؛ فهو حقيقة له.

وعرَّفوا المجاز علىٰ أنَّه:

اللفظ المستعمل في غير ما وضع له أولًا، لعلاقة بين المعنيين مع قرينة مانعة من إرادة المعنىٰ الحقيقي. فالعلاقة هي المناسبة التي تربط المعنىٰ الثاني بالمعنىٰ الأول. والقرينة هي ما ينتصب للدلالة علىٰ إرادة غير المعنىٰ الحقيقي من اللفظ[1].

وهناك تقسيمات لكل من الحقيقة والمجاز، علىٰ حسب الورود الوضعي لكل منهما[2]:

---

(١) شرح الكوكب المنير، ١/ ١٤٩؛ أصول الشاشي، ص٤٢.

(٢) أبو حامد الغزالي، المستصفىٰ، ١/ ٣٢٥؛ شرح الكوكب المنير، ١/ ١٤٩.

فهناك **الحقيقة اللغوية**، وهي اللفظ المستعمل في أول الوضع، أي عند واضع اللغة؛ كلفظة الأسد في الحيوان المفترس.

وهناك **الحقيقة العرفية**، وهي ما اختصت ببعض مسمياته في عرف الناس، وذلك عن طريق الاستعمال المتكرر لها؛ كلفظة الدابة، فإنَّها في الحقيقة اللغوية هي كل ما يدب علىٰ الأرض، لكن شاع في عرف الناس أنها تطلق علىٰ الحيوانات ذوات الأربع، أو ذات الحافر.

وهناك **الحقيقة الشرعية أو الاصطلاحية**، وهي الألفاظ الاصطلاحية التي ينقلها أهل الاصطلاح من حقلها اللغوي إلىٰ مرادها الشرعي والاصطلاحي؛ مثل دلالة لفظ الصلاة عند الشارع الحكيم، حيث نقلها من المعنىٰ اللغوي الذي هو الدعاء، إلىٰ المعنىٰ الشرعي المتمثل في الأفعال والأقوال التي يقوم بها المصلي علىٰ سبيل التعبد أو ما اصطلح عليه أهل الفنون مثل دلالة العام والخاص عند الأصوليين.

وينقسم المجاز كذلك إلىٰ هذه الأقسام الثلاثة: المجاز اللغوي، المجاز العرفي، المجاز الشرعي.

وقد أشار الأصوليون إلىٰ قاعدة مفادها أنَّ الأصل في الكلام الحقيقة، والمجاز عارض أو فرع، ويترتب علىٰ هذه القاعدة ما يلي[1]:

١- إذا دار اللفظ بين الحقيقة الشرعية والمجاز الشرعي يحمل علىٰ الأول، كذلك إذا كان اللفظ بين الحقيقة العرفية والمجاز العرفي، يُصار إلىٰ الحقيقة العرفية.

٢- إذا تعذرت الحقيقة يُصار إلىٰ المجاز؛ لأن المجاز يأتي بعد الحقيقة اتفاقًا، فإذا أوقف شخص داره علىٰ أولاده أو أولاد غيره، لا يدخل في ذلك ولد الولد؛ لأنَّ اسم الولد حقيقة في الصلب. أما عند عدم وجود الولد، فينصرف الوقف إلىٰ ولد الولد لتعذر الحقيقة.

٣- إنما يصار إلىٰ المجاز في الأحوال الآتية:

- **إذا تعذرت الحقيقة**، بأن لا يتوصل إلىٰ المعنىٰ الحقيقي إلا بكلفة ومشقة؛ كمن

---

(١) شرح الكوكب المنير، ١/ ١٩٥؛ أسباب اختلاف الفقهاء، ص١٨٨.

حلف أن لا يأكل من الشجرة، فإنَّ أكل عينها متعذر؛ فينصرف يمينه إلىٰ الثمرة دون أغصانها أو غيرها؛ لأنَّ محلَّ الكلام لا يقبل حكم الحقيقة حسًّا، فانصرف إلىٰ المجاز.

- إذا هجرت الحقيقة في العادة؛ لأنَّ العرف يقضي علىٰ المعنىٰ اللغوي، مثل من حلف أن لا يضع قدمه في دار فلان؛ فالمعنىٰ الحقيقي غير مراد قطعًا، حتىٰ لو فعل لم يحنث؛ لأنَّ المقصود لا ينصرف إلىٰ المعنىٰ الحقيقي اللغوي، وإنما ينصرف إلىٰ المجاز العرفي.

- إذا كان المجاز هو المستعمل والحقيقة مماتة أو مهجورة لا تراد، فلا خلاف في تقديمه علىٰ الحقيقة اللغوية؛ لأنَّه إما حقيقة شرعية كالصلاة، أو عرفية كالدابة، أما إذا كان المجاز أكثر استعمالًا، وأصبح شائعًا، لكن الحقيقة لم تهجر لا شرعًا ولا عرفًا، لكنها تستعمل أحيانًا فقط؛ فاختلف في ذلك الأصوليون: فذهب أبوحنيفة[1] وغيره إلىٰ أنَّه يصار إلىٰ الحقيقة؛ لأنها هي الأصل، وذهب أبو يوسف ومحمد بن الحسن[2] وغيرهما إلىٰ أنَّه يصار إلىٰ المجاز؛ لأنَّه تعلق به تعامل الناس وأعرافهم.

---

(١) عبد الوهاب عبد السلام طويلة، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، (دار السلام، ط.د)، ص١٦٩-١٧٠.

(٢) هو محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني، أبو عبد الله، الفقيه، الأصولي، صاحب أبي حنيفة، ولد بالعراق، ونشأ بالكوفة، ولد سنة ١٣١هـ، من شيوخه: الإمام أبو حنيفة، وأبو يوسف، والشافعي، ومالك. من مؤلفاته: الجامع الكبير، الجامع الصغير، المبسوط، الزيادات. توفي سنة ١٧٩هـ الفوائد البهية، ص١٦٣؛ طبقات ابن سعد، ٧/٣٣٦.

المطلب الثاني

دلالات النص الداخلية (الأمر، والنهي)

إنَّ أهم ما أثار الأصوليين وهم يتوجهون إلىٰ النصوص من حيث دلالاتها الداخلية، البنيات الداخلية لدلالة النصوص والألفاظ، ولعل دلالتي الأمر والنهي هما أهم هذه البنىٰ الداخلية، وما شكلتاه من أهمية في بناء المعنىٰ والفهم. ونظرًا لما تشكله هاتان الدلالتان في ثنائية «افعل/ ولا تفعل»؛ تقوم دلالة الأمر علىٰ الأحكام الشرعية الآمرة المستفادة من صيغ النصوص، وتقوم دلالة النهي علىٰ الأحكام الشرعية الناهية المستفادة من صيغ النصوص ودلالاتها. وهنا تلعب القرائن والمقامات دورًا مهمًّا في توجيه هذه الدلالات.

الفـرع الأول

دلالة الأمر وموجباته

يتعلق الحديث في دلالة الأمر وعلاقتها بالفهم، بحقيقة الأمر وموارده، ثم الموجب الذي يدل عليه في محل الخطاب، بذكر مذاهب الأصوليين في ذلك، وبيان أدلتهم.

أولًا: حقيقة الأمر وموارده:

الأمر في اللغة هو طلب الفعل، واصطلاحًا هو طلب فعل جزمًا بالقول الدال عليه علىٰ وجه الاستعلاء، وذكر قيد الاستعلاء، لإخراج الدعاء من جنس الطلب.

قد تخرج صيغ الأمر الأصلية عن معناها الحقيقي إلىٰ معانٍ أخرىٰ مجازية، تفهم من السياق أو عن طريق القرائن، وذكر الأصوليون هذه المعاني وعددوها في أكثر من خمسة عشر موضعًا[1] تعرف في مظانها.

ثانيًا: موجب دلالة الأمر عند الأصوليين:

اتفق الأصوليون علىٰ أنَّ صيغة الأمر تستعمل في وجوهٍ كثيرة، ذكر الآمدي منها خمسة عشر وجهًا متفقًا عليه؛ وهي: الوجوب، والندب، والإرشاد، والإباحة، والتأديب، والامتنان، والإكرام، والتهديد، والتسخير، والتعجيز، والإهانة، والتسوية، والدعاء، والتمني، وكمال القدرة.

كما اتفقوا أيضًا علىٰ أنَّ صيغة الأمر ليست حقيقة في جميع هذه الوجوه؛ لأنَّ

---

(١) وقد اختلف الأصوليون في تعدادها قلّة وكثرة علىٰ حسب ورود القرائن، وهناك من يرىٰ التداخل بينها، ينظر: الغزالي، المستصفىٰ، ١/٤١٧؛ تفسير النصوص، ٢/٢٣٦؛ الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ٢/١٤٤.

معاني مثل التسوية والإهانة ليست مستفادة من مجرد الصيغة، بل يفهم ذلك عن طريق القرائن.

تباينت أقوال الأصوليين إذا وردت صيغة الأمر مطلقة مجردة عن أي قرينة، بحيث لا تدل علىٰ صيغة من الصيغ بأي قرينة واضحة ورد السياق لأجلها، في هذه الحالة اختلف الأصوليون علىٰ مذاهب:

ذهب الجمهور إلىٰ أنها تقتضي الوجوب(١)، أي الطلب علىٰ وجه الحتم والإلزام، بحيث يستحق تاركه العقاب. ولا تصرف دلالة الوجوب إلا بوجود قرينة تمنع ذلك. واستدلوا علىٰ ذلك بما يلي:

١- قالوا: لقد وردت في الوحي مأمورات مطلقة عن القرائن فحملت علىٰ الوجوب، من ذلك قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱرۡكَعُواْ لَا يَرۡكَعُونَ﴾ [المرسلات: ٤٨]؛ فقد أمرهم بصيغة مطلقة، ثم ذمهم علىٰ ترك الامتثال؛ فدلَّ علىٰ أنها للوجوب؛ لأنَّ الذم لا يلحق الإنسان إلا بترك واجب. ومن ذلك قوله ﷺ: «لولا أن أشق علىٰ أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة»(٢)، فلو لم يكن الأمر للوجوب والإلزام لم يكن في الأمر بالسواك عند كل صلاة مشقة، ولو أمر به -رسول الله ﷺ- لوجب فعله سواء كان فيه مشقة أم لا؛ فدلَّ ذلك علىٰ أنَّ الأمر المطلق عن القرائن يحمل علىٰ الوجوب.

٢- قد جاءت تصرفات الرعيل الأول من صحابة رسول الله ﷺ، أنهم حملوا الأمر علىٰ الوجوب؛ ومما يستدل به علىٰ ذلك: ما استدل به أبو بكر الصديق رضي الله عنه في قتال المرتدين؛ فقد أخذ بمطلق الأمر في حديث ابن عمر رضي الله عنهما: «أمرت أن أقاتل الناس حتىٰ يشهدوا أن لا إله إلا الله . . . وإيتاء الزكاة»(٣).

٣- استدلوا باللغة، حيث أطبق أهل اللغة علىٰ أنَّ المتبوع أو المخدوم إذا أمر

---

(١) الغزالي، المستصفىٰ، ١/٤١٧؛ أبو زهرة، أصول الفقه، ص١٣٩؛ أديب صالح، تفسير النصوص، ٢/٢٤٦.

(٢) سنن ابن ماجه، باب السواك، رقم (٢٨٧)، ١/١٠٥؛ سنن الترمذي، باب ما جاء في السواك، رقم (٢٢)، ١/٣٤.

(٣) صحيح البخاري، باب فإن تابوا وأقاموا الصلاة، رقم (٢٥)، ١/١٤؛ صحيح مسلم، باب الأمر بقتال الناس حتىٰ يقولوا لا إله إلا الله، رقم (٣٦)، ١/٥٣.

التابع ولم يمتثل عُد عاصيًا، ويستحق الذم والعقوبة. فلولا أنَّ الأمر في اللغة حقيقة في الوجوب وطلب الفعل علىٰ وجه الحتم والإلزام ما استساغوا ذلك.

٤- واستدلوا بالعقل بأنَّ الطلب إما أن يقصد به الوجوب أو الندب، ولا سبيل إلىٰ الندب؛ لأنَّ المعنىٰ يصبح: افعل إن شئت، وهذا الشرط غير مذكور في الطلب فيمتنع حمله علىٰ الندب.

وذهب آخرون إلىٰ أنَّ صيغة الأمر المجردة عن القرائن موضوعة للطلب عمومًا؛ فقد احتجوا بأنَّه ثبت رجحان الطلب الذي هو المعنىٰ المشترك بين الوجوب والندب بالضرورة من اللغة، ولم يقم ما يدل علىٰ تخصيصه بواحد منهما، وهو الوجوب. ومعنىٰ ذلك أنَّ الرجحان قد ثبت في لغة في الواجب، كما ثبت في المندوب، وجعل هذا الرجحان لواحد منهما، تقييد بلا دليل؛ فيكون القول به عاريًا عن السند.

وذهب آخرون إلىٰ أنَّ دلالته تنصرف إلىٰ الندب، وأهم ما استدلوا به حديث النبي ﷺ: **«ما نهيتكم عنه فاجتنبوه، وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم؛ فإنما أهلك الذين من قبلكم كثرة مسائلهم واختلافهم علىٰ أنبيائهم»**[1]. **وذهب آخرون إلىٰ القول بالوقف، واستدلوا بأنَّه لو ثبتت دلالة الأمر علىٰ الوجوب أو غيره لثبت بدليل، وليس هناك دليل؛ ذلك أنَّ الدليل إما طريقه عقلي أو نقلي، أما العقلي فلا مدخل له في مثل هذه المسائل. وأما النقل فإما أن يكون آحادًا، وهذا لا يفيد العلم الذي يبتّ المسألة، وإما أن يكون متواترًا، لكنه غير وارد؛ لأنَّه لو كان في المسألة دليل متواتر ما رأينا اختلافًا في المسألة؛ فدلَّ ذلك أنَّ الأمر لا يدل علىٰ أي منهما، فلا بدَّ من التوقف**[2].

ما يمكن استنتاجه من وجهات النظر المتباينة في دلالة الأمر، حيث نجد أنَّ الجمهور يتفقون علىٰ أنَّ الأمر للوجوب مطلقًا ما لم تُر القرينة، لكنهم في أحيان كثيرة يختلفون في مفهوم القرينة؛ فالبعض لا يرىٰ وجود القرينة في حكم الأمر، وبعضهم يراها؛ أي إنَّ الاختلاف قائم في كثير من الأحيان حتىٰ وإن اتفقوا علىٰ أنَّ الأمر يدل علىٰ مطلق الوجوب.

---

(١) صحيح مسلم، باب توقيره ﷺ، رقم (١٣٣٧)، ٤/ ١٨٣٠؛ سنن البيهقي الكبرىٰ، رقم (١٠٢٩)، ١/ ٣٢٩.

(٢) الغزالي، المستصفىٰ، ١/ ٤٢٧؛ الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ٢/ ٢١٠؛ مختصر المنتهىٰ مع شرح العضد وحاشيته للسعد، ٢/ ٨١.

ثم إنَّ هناك توجهًا واضحًا لدىٰ الظاهرية، في أنَّ دلالة الأمر مطلقًا تدل علىٰ الوجوب؛ فالأصل عندهم هو الأخذ بالظاهر، والظاهر هو الوجوب، وقد اعتقد ابن حزم أنَّ العدول عن الوجوب إلىٰ غيره تقولٌ علىٰ الله ورسوله، وخروج علىٰ مدلولات الخطاب في لغة القرآن[1].

وقد اختلف ابن حزم مع الجمهور في مدلول الوجوب، حيث رأىٰ بأنَّ ظاهر الأمر للوجوب، ولا يلتفت إلىٰ الاختيار ولا الندب، فقال: «وليس يقابل الأمر الوارد إلا بأحد ثلاثة أوجه لا رابع لها، فعلم ذلك بضرورة الطبيعة بل ببديهة العقل؛ إما الوجوب -وهو قولنا-، وإما الندب والتخيير في فعل أو ترك، وقد أبطل الله ﷻ هذا الوجه في قوله تعالىٰ: ﴿أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلۡخِيَرَةُ مِنۡ أَمۡرِهِمۡۗ﴾، وإما الترك وهو المعصية، فأخبر تعالىٰ أنَّ من فعل ذلك فقد ضلَّ ضلالًا مبينًا؛ فارتفع الإشكال جملة»[2].

ولا يمكن أن نفهم موقف ابن حزم إلا في إطار نظريته العامة في أصول التشريع؛ ألا وهي الأخذ بالظاهر، فقد شكلت هذه النظرية بعدًا محوريًا في اختلافه مع جمهور أهل السنة.

إنَّ ما لاحظناه من تباين أقوال الأصوليين حول دلالة الأمر، لدليل علىٰ أنَّ صيغة الأمر تشكل محورًا أساسيًا في الدلالة الداخلية للألفاظ والنصوص؛ لأنها متعلقة كما قلنا أساسًا بمحورية التشريع ألا وهي ثنائية «افعل / ولا تفعل»، ونظرًا لضرورة هذه الدلالة وأهميتها كثرت الاستدلالات الجدلية حولها، وترتبت اختلافات فرعية كثيرة بناء عليها.

---

(١) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ١/ ٤٣٨.

(٢) المصدر نفسه، ٣/ ٢٠-٢٢.

الفرع الثاني

دلالة النهي وأبنية المراد

عرَّف الأصوليون النهي بأنَّه القول الدال علىٰ طلب الامتناع عن الفعل علىٰ جهة الاستعلاء، وهناك وجوه للاستعمال تنصرف إليها دلالة النهي إذا اقتضتها القرينة الصارفة؛ فيأتي بمعنىٰ الإرشاد، والتحقير، والكراهة.

وقد ذهب جمهور الأصوليين إلىٰ أنَّ دلالة النهي المطلق تدل علىٰ التحريم، ولم يخالف في ذلك إلا نزر قليل منهم، والذي ينبغي ترجيحه هو القول بالتحريم؛ ذلك أنَّ النهي المجرد عن القرائن موضوعٌ لغةً للدلالة حقيقة علىٰ طلب الترك علىٰ وجه الحتم والإلزام، وقد جاءت النصوص علىٰ مقتضيات معهود العرب، حيث إنَّ النهي المطلق لا ينصرف في اللغة إلا إلىٰ الكف[1].

لعل أهم مسألة أثارت الجدل عند الأصوليين هي قاعدة أثر النهي: هل يقتضي الفساد والبطلان أم لا؟، نفصل الحديث في هذه المسألة؛ لأنها تشكل موردًا عميقًا في دلالة النهي علىٰ نتائج التصرفات والأفعال.

قبل الشروع في بيان مذاهب الأصوليين في هذه المسألة لا بدَّ من الحديث عن مقدمتين اثنتين:

أولًا: مفهوم الصحة والفساد والبطلان:

لا بدَّ قبل عرض مذاهب الأصوليين في هذه المسألة الدلالية أن نتوقف علىٰ هذه المعاني؛ لأنَّ الاختلاف في آثار النهي هو نتيجة لهذه المعاني.

معنىٰ الصحة: الصحة في العبادات عند الفقهاء هي كون الفعل مسقطًا للقضاء؛

---

(١) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ٢/ ٢٨٢.

وفي المعاملات هي كون العقد سببًا لترتب ثمراته المطلوبية عليه شرعًا.

معنىٰ البطلان: معناه في العبادة هو عدم سقوط القضاء بالفعل؛ وفي المعاملات هو تخلف الأحكام عنها، وخروجها عن كونها أسبابًا مفيدة للأحكام.

معنىٰ الفساد: يأتي بمعنىٰ البطلان في كل أحواله عند الجمهور، وعند السادة الأحناف فهو قسم ثالث مغاير، عرَّفه بعض الحنفية بقوله: «ما كان مشروعًا في نفسه، فائت المعنىٰ من وجه، لملازمة ما ليس بمشروع إياه بحكم الحال، مع تصور الانفصال في الجملة»[1].

ثانيًا: الأحوال التي يرد فيها النهي:

لقد سلك الأصوليون في بيان أحوال النهي مسالك متعددة، وعبَّروا عنها بوجوه متعددة:

الحالة الأولىٰ: أن يأتي النهي مطلقًا عن أي قرينة دالة علىٰ وصف المنهي عنه هل هو لعينه أم لغيره؟، وهذا النهي إما أن يكون عن الأفعال الحسية كالقتل وشرب الخمر، والأفعال الحسية هي التي تُعرف حسًّا ولا يتوقف حصولها وتحققها علىٰ الشرع؛ وإما أن يكون النهي فيه عن التصرفات الشرعية، وذلك كالصوم والصلاة...إلخ، والتصرفات الشرعية هي التي يتوقف حصولها وتحققها علىٰ الشرع.

أما موقفهم من الحالة الأولىٰ وهي ما كان النهي فيه مطلقًا، فإذا تعلق النهي بالأفعال الحسية كما رأينا فهنا النهي يقتضي الفساد والبطلان، ولا خلاف بينهم مع الجمهور.

أما إذا كان النهي متعلقًا بالتصرفات الشرعية، فإنهم اختلفوا في دلالته علىٰ الفساد أو البطلان علىٰ أقوال:

فذهب أكثر الشافعية وبعض المتكلمين[2]، إلىٰ أنَّ النهي المطلق عن الأفعال الشرعية يدل علىٰ بطلانها، واستدلوا بما يلي:

---

(١) عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار علىٰ أصول البزدوي، ١/٢٥٨.

(٢) سعيد الخن، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، (مؤسسة الرسالة، ط٢: ١٤٢٤)، ص٣٤١.

١- قوله ﷺ: «من عمل عملًا ليس عليه أمرنا فهو رد»[١]. ووجه الدلالة من هذا الحديث أنَّ النهي ليس مأمورًا به، وهو مردود علىٰ صاحبه؛ فهو باطل.

٢- أنَّ الرعيل الأول من الصحابة كانوا يستدلون علىٰ بطلان التصرفات والعقود بمجرد نهي الشارع عنها، ولم ينكر أحد منهم ذلك.

وذهب الحنفية والغزالي، وعامة المتكلمين[٢] إلىٰ أنَّ النهي لا يقتضي البطلان، وفرَّق بعضهم فقال: يدل علىٰ الفساد في العبادات دون المعاملات، وهو قول أبي الحسين البصري، والرازي[٣] وغيرهما.

الحالة الثانية: أن يكون النهي راجعًا لذات الفعل، أو لجزئه، وذلك كالنهي عن بيع المضامين والملاقيح وحبل الحبلة؛ فقد روىٰ ابن عمر «أنَّ النبي ﷺ نهىٰ عن بيع المضامين والملاقيح وحبل الحبلة»[٤].

والمضامين ما في أصلاب الإبل، والملاقيح ما في بطونها، وحبل الحبلة ولد ولد هذه الناقة؛ فالنهي راجع إلىٰ المبيع، وهو ركن من أركان العقد، وجزء من أجزائه.

أما موقفهم من حالة ما إذا كان النهي راجعًا لذات المنهي عنه أو جزئه؛ فالجمهور علىٰ أنَّه يقتضي الفساد وهو مرادف للبطلان.

الحالة الثالثة: أن يكون النهي راجعًا إلىٰ وصف لازم للمنهي عنه دون أصله، وذلك كالنهي عن الربا؛ فالنهي هنا ترتب من أجل الزيادة، والزيادة ليست عقدًا للبيع ولا جزءًا منه، ولكنها وصف لازم.

فما كان راجعًا إلىٰ وصف لازم للمنهي عنه، فقد ذهب الجمهور إلىٰ أنَّ النهي عن العمل لوصف لازم له يقتضي فساد كل من أصل العمل ووصفه فسادًا بمعنىٰ البطلان؛ مثل النهي عن الفعل لذاته.

---

(١) صحيح البخاري، باب النجش، ٣/ ٦٩؛ صحيح مسلم، باب نقض الأحكام الباطلة، رقم (١٧١٨)، ٣/ ١٣٤٣.

(٢) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ص٢/ ٢٧٦.

(٣) الشوكاني، إرشاد الفحول، ص١١٠.

(٤) المعجم الكبير للطبراني، رقم (١١٥٨١)، من حديث عكرمة عن ابن عباس، ١١/ ٢٣٠.

وذهب الحنفية[1] إلىٰ أنَّ النهي يقتضي فساد الوصف فقط، أما أصل العمل فهو باقٍ علىٰ مشروعيته، ويطلقون عليه اسم الفاسد.

الحالة الرابعة: أن يكون النهي عن العمل راجعًا إلىٰ وصف مجاور له، لكنه غير لازم، وذلك كالنهي عن الصلاة في الأرض المغصوبة، ومثله النهي عن البيع عند النداء لوقت الجمعة؛ فالنهي عن الصلاة في الأرض المغصوبة ليس راجعًا إلىٰ ذات النهي؛ وإنما لأنَّ هناك وصفًا مجاورًا حال دون ذلك.

والنهي عن البيع وقت النداء كذلك لوصف مجاور ألا وهو الجمعة؛ لأنَّ البيع وقتها فيه اشتغال عن الصلاة وعن ذكر الله. أما موقفهم من الوصف المجاور المنفك، فالجمهور[2] يرون أنَّ النهي لا يقتضي بطلان العمل ولا فساده؛ بل يبقىٰ صحيحًا تترتب عليه آثار الفعل، لكن مع الإثم الذي يلحقه عن طريق الوصف المجاور المنهي عنه.

وذهب أهل الظاهر إلىٰ أنَّ النهي يقتضي الفساد في صوره كلها[3]؛ فلا فرق عندهم بين المنهي عنه لذاته وبين المنهي عنه لمجاور.

فقد وقفنا علىٰ آراء وأقوال الأصوليين في قاعدة الأمر والنهي؛ حتىٰ نعرف أنَّ هذه الدلالات اللغوية الداخلية لها تعلق كبير بالقرائن والمقامات التي يرد فيها النص، وهذا يجعلنا نميز تمييزًا كبيرًا بين الدلالات الداخلية في مفهوم التأويل الأصولي، وبين الدلالات الداخلية في بعض مفردات التأويلية المعاصرة، فقد قامت تأويلية دي سوسير علىٰ عزل دلالات النصوص عن كل سياقاتها الخارجية عن طريق القرائن[4].

ولعل التوجه البنيوي لدىٰ سوسير، هو الذي جعله لا يقرن الدلالة بالفضاء السياقي الخارجي؛ لأنَّ عزل النص عن السياقات الخارجية لدىٰ رواد البنيوية، هو الذي أصابه بنوع من السجن، وغلق الآفاق الدلالية التي تقتضيها النصوص.

---

(١) الهداية، ٥/ ١٨٤.

(٢) القرافي، الفروق، ٢/ ٨٥؛ أصول السرخسي، ٨٥١.

(٣) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ٣/ ٥٩.

(٤) التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ص٦٥.

المطلب الثالث

دلالات النص الخارجية (السياق)

يتحدد مفهوم السياق وتظهر أهميته في بيان مستويات السياق المقامي في تأويل وفهم النص الديني، في مقاربة تجمعنا بأصول الفقه وأدوات التحليل اللساني المعاصر، وأهمية السياق تتجلىٰ في كونه البنية التي يحتويها النص الديني في فراغاته، ومسكوتاته.

ولا يمكن أبدًا أن نصل إلىٰ عمق المعنىٰ الدلالي والمشمولات العضوية لفحوىٰ الخطاب إلا بمراعاة هذه السوابق واللواحق القولية والمعنوية الحالية، وهنا تتجلىٰ خصوبة اللغة وعمقها؛ فالمعهود العربي وأحوال اللغة المتعددة، اقتضت من الأصوليين واللسانيين أن يتوجهوا إلىٰ هذه النصوص بيانًا وتأويلًا؛ كون لغة العرب هي الوعاء الذي احتوىٰ هذه المباني اللغوية إضافة إلىٰ معانيها.

ولا يمكن أن نغوص في تحليل الظاهرة اللغوية في استلهام المعاني من النص الديني دون أن نستصحب الخصوصية التشريعية للنص الديني، وهذه الخصوصية تتجلىٰ في دائرة المقاصد الجوهرية، سواء كانت مقاصد الشارع المكون للنص، أو مقاصد المكلفين، إضافة إلىٰ مقاصد اللغة في حد ذاتها.

وقد اعتنىٰ الأصوليون واللغويون قديمًا بالدلالة السياقية، قبل أن ينبري لها رواد المدارس التأويلية المعاصرة، من لدن مالينوفسكي، وفيرث، وغيرهما. فقد شكلت النظرية السياقية العربية سبقًا حضاريًا نظر إلىٰ اللغة نظرًا عميقًا، وقد صرح تمام حسان بقوله: «لقد كان البلاغيون عند اعترافهم بفكرة المقام متقدمين ألف سنة تقريبًا علىٰ زمانهم؛ لأنَّ الاعتراف بفكرتي المقام والمقال بوصفهما أساسين متميزين من أسس تحليل المعنىٰ يُعد الآن من الكشوف التي جاءت نتيجة لمغامرات العقل المعاصر في

دراسة اللغة»[1]. ومع ذلك، فنحن نعالج موضوعنا في استصحاب النظريتين الأصولية البلاغية واللسانية، في تحليل تقاربي تكاملي.

لكن نظرتنا للسياق في النظريتين العربية والغربية، لا تنطلق من المحاولة الجامدة المبتسرة لإثبات شرعية التراث بموافقته للمقولات الغربية الحديثة، أو إثبات شرعية النظرية الغربية الحديثة بموافقتها للمقولات التراثية؛ ولكن هذه النظرة تنطلق من هدف معرفي خالص يتجاوز كل معاني القطرية لنستلهم معاني الإبداع، ونتعرف علىٰ مواطن البيان والتنقيب في الحقلين المعرفيين الأصولي واللساني المعاصر، بعيدًا عن كل حساسيات الأدلجة والتبعية المقيتة، وكذا الخروج بمقاربة نستطيع من خلالها التئام ما يمكن التقارب فيه، وتفريق ما ينبغي بيان وجه التباين نحوه.

تقع الدلالة السياقية موقعًا يجعلها في مصف الظاهرة اللغوية؛ لكونها لا تخرج عن المقتضيات العضوية للغة، وعلىٰ هذا الأساس فالمعهود العربي هو المادة الأولىٰ في وجهة توظيف عناصر اللغة وأحوالها وظروفها، وهنا تتأكد المعيارية الأساسية لمعهود العرب في مخاطباتها وكلامها؛ لذا كانت اللغة تشكل أساسًا منيعًا لفهم النص الديني.

ولا عجب إذا وجدنا الشاطبي وهو يحدد مراتب الرسوخ في علم الاستنباط والتأويل، يجعل معيار ذلك متعلقًا بمقدرة المجتهد علىٰ إحكام اللغة وأحوالها؛ حيث نصَّ بقوله: «فإذا فرضنا مبتدئًا في فهم العربية فهو مبتدئ في فهم الشريعة، أو متوسطًا فهو متوسط في فهم الشريعة، والمتوسط لم يبلغ درجة النهاية، فإن انتهىٰ إلىٰ درجة الغاية في العربية كان كذلك في الشريعة، فكان فهمه فيها حجة»[2].

إنَّ النظر في المقام بدوره قادر علىٰ استكشاف القيم الاجتماعية والثقافية والعادات والأعراف السائدة في العهد النبوي. وعلىٰ هذا الأساس ينبغي تجلية عناصر المقام وتقديم المقاربة الجديدة في تحليل الخطاب.

---

(١) تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، (دار الثقافة، الدار البيضاء، ١٩٩٤)، ص٣٣٧.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٣٢٤.

الفرع الأول

مفهوم السياق وأهميته الدلالية

أولًا: مفهوم السياق:

يتقرر في المعاجم اللغوية القديمة لفظة «السياق»، في عدة مواد اشتقاقية تنم علىٰ معانٍ تشق طريقًا لا يخرج عن المدلول الاصطلاحي.

جاء في كتاب العين: «سقته سياقًا، ورأيته يسوق سياقًا، أي ينزع نزعًا، يعني الموت، والساق لكل شجر وإنسان وطائر»[1].

وفي لسان العرب: «ساق الإبل وغيرها يسوقها سوقًا وسياقًا، وهو سائق وسواق، وساق إليها الصداق والمهر سياقًا وساقه، وإن دراهم أو دنانير؛ لأنَّ أصل الصداق عند العرب الإبل، وهي التي تساق، وساق فلان من امرأته؛ أي أعطاها مهرها»[2].

وفي المعجم الوسيط: «ساق الحديث، سرده وسلسله، وساوقه: تابعه وسايره وجاراه. وتساوقت الماشية ونحوها: تتابعت وتزاحمت في السير، وتساوق الشيئان تسايرا أو تقارنا.

ويقال: ولدت المرأة ثلاثة ذكور ساقًا علىٰ ساق؛ أي بعضهم في إثر بعض، ليس بينهم أنثىٰ، وسياق الكلام: تتابعه، وأسلوبه الذي يجري عليه»[3].

وقد وردت مادة «السياق» في القرآن المجيد والسنَّة النبوية بمعانٍ متعددة، لكنها لا تخرج عن المادة اللغوية التي لفت إليها اللغويون أنظارهم من خلال عرض هذه

(١) العين للخليل، ١٩٢/٥.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، مادة «سَوَقَ»، ٢٥١/٤.

(٣) المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، باب «السين»، ٤٦٤/١.

المواد الأصلية لاستعمال العرب في مخاطباتها.

وفي تفسير قوله تعالىٰ: ﴿وَنَسُوقُ ٱلْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وِرْدًا﴾ [مريم: ٨٦]، قال الشيخ ابن عاشور: «السوق: تسيير الأنعام قدام رعاتها، يجعلونها أمامهم لترهب زجرهم وسياطهم فلا تنقلب عليهم»[(١)].

نستخلص من هذه الجولة اللغوية إضافة إلىٰ المورد القرآني أنَّ لفظ السياق قد تم توظيفه في مورد مادي مثل سوق الإبل، وكذلك مورد معنوي مثل سوق الكلام.

كذلك تشير كلمة «ساق» في الذهن، إلىٰ معنىٰ اللحوق والإضافة والاتصال بالشيء واقتفاء أثره، كما تفيد معنىٰ التسلسل والتتابع، ومن هذه المعاني المتعددة المتقاربة، التي تعبِّر عن تعدد المعنىٰ الاصطلاحي ودخول المشمولات المتعددة تحته، يمكن أن نصل إلىٰ تعريف جزئي للسياق، فنقول هو:

«مجموع العناصر الدلالية الداخلية والخارجية، والعلاقات الضمنية المتحدة عن طريق الإحاطة بأول الكلام وآخره ووسطه، واستلهام التراكيب النحوية والبلاغية التي تُكوِّن النص مبنًىٰ ومعنًىٰ، فتوضِّح المراد، وتبيِّن المقصود».

رغم ذلك، إلا أنَّ مصطلح السياق يُعد من المصطلحات العصية عن التحديد الماصدقي والماهوي، وقد أشار المفكر طه عبد الرحمن إلىٰ أنَّه بحث ولم يجد له تعريفًا محددًا[(٢)].

وقد صرح جون لاينز أيضًا بقوله: «لا يمكن إعطاء جواب بسيط علىٰ سؤال: ما هو السياق؟»[(٣)].

ولعل صعوبة بيان الحد والماصدق لمصطلح السياق هو الذي أثنىٰ الباحثين عن بيان التعريف والمفهوم إلىٰ الشروع مباشرة في معرفة عناصره وأنواعه وأحواله وعلاقته بالدلالة، بعيدًا عن التحديد الاصطلاحي له.

---

(١) ابن عاشور، التحرير التنوير، ٨/١٦٨.

(٢) طه عبد الرحمن، ندوة البحث اللساني (منشورات كلية الآداب بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات)، رقم (٦)، ص٣٠٢.

(٣) جون لاينز، اللغة والمعنىٰ والسياق، ص٢٤٢.

لقد اهتم الأصوليون واللغويون والمفسرون واللسانيون بدلالة السياق التي يُعد معينًا أساسيًا في استيعاب المعنىٰ وقواعد الفهم، ويعتقد معظم الباحثين في ظاهرة السياق اللغوية، أنَّ توظيفها في التراث العربي الإسلامي القديم قد ورد تحت عناوين ومصطلحات متعددة؛ فقد وردت بلفظة «السياق»، وبألفاظ أخرىٰ مثل «الموضع»، و«المواضع»، و«المساق»، و«الاتساق»، و«سوق الكلام»، و«نظم الكلام»، و«القرائن»، و«مقتضىٰ الحال»، و«التأليف»، كلها تأتي بمعنىٰ السياق[1].

يناقش عبد الفتاح البركاوي مفاهيم السياق وما تدل عليه سواء عند الأصوليين أو عند أرباب التأويلية المعاصرة، فيقول: «مفهوم السياق في معنىٰ الظرف الخارجي يرادفه في التراث العربي كل من المقام والحال والموقف، وإن مفهوم السياق يتسع أيضًا ليشمل ما يعرف في الدراسات اللغوية الحديثة بسياق النص Verbal context، وسياق الموقف أو المقام الخارجي، وهو ما يعرف بـ Context of situation، أي إنَّ هذا السياق كما فهمه العلماء العرب يشتمل علىٰ عناصر دلالية تستفاد من المقال، ومن المقام جميعًا، ويمكن تقسيمه تبعًا لذلك إلىٰ:

١- السياق اللغوي؛ وهو المستفاد من عناصر مقالية داخل النص.

٢- السياق الخارجي؛ وهو المستفاد من العناصر غير اللغوية التي تصاحب النص»[2].

علىٰ الرغم مما يدل عليه السياق من قيمة لغوية واجتماعية؛ إلا أنَّ تمام حسان يفرِّق بين مفهوم المقام الذي استخدمه اللغويون قديمًا وبين المفهوم الموسع الذي يوظفه المحدثون، حيث يقول: «لقد فهم البلاغيون «المقام» أو «مقتضىٰ الحال»، فهمًا سكونيًا قالبيًا نمطيًا مجردًا، ثم قالوا لكل مقام مقال . . . فهذه المقامات نماذج مجردة، وأطر عامة، وأحوال ساكنة . . . وبهذا يصبح المقام عند البلاغيين سكونيًا (static)، فالذي أقصده بالمقام ليس إطارًا ولا قالبًا؛ وإنما هو جملة الموقف المتحرك الاجتماعي الذي يعتبر المتكلم جزءًا منه، كما يعتبر السامع والكلام نفسه، وغير ذلك

---

(١) إبراهيم أصبان، السياق بين علماء الشريعة والمدارس اللغوية الحديثة، (مجلة الإحياء، المغرب، ع٢٥، ٢٠٠٧م)، ص٥٣.

(٢) عبد الفتاح البركاوي، دلالة السياق، ص٣٠.

مما له اتصال بالتكلم (speech event)، وذلك أمر يتخطىٰ مجرد التفكير في موقف نموذجي يشمل كل عملية الاتصال. . . وعلىٰ الرغم من هذا الفارق بين فهمي البلاغيين للمصطلح الواحد، أجد لفظ المقام أصلح ما أعبِّر به عما أفهمه من المصطلح الحديث (context of situation)، الذي يستعمله المحدثون»[١].

رغم هذا النقد الوجيه الذي يستلهمه حسان من الفضاء التداولي بين التأويلية الغربية والفكر العربي؛ إلا أن مصطلح السياق يبقىٰ هو الأنسب، وهو الأعم. ولا يمنع أن يكون التشكل اللغوي للمقام يقتصر علىٰ المعاني المجردة وغير الموسعة كما هي رؤية البلاغة القديمة، لا يمنع هذا أن يكون من أقسام السياق بمفهومه الواسع.

وهذا ما يعتقده الأصوليون، حيث يرون المقام قسمًا جوهريًا في السياق، وكل ما تعلق بالقرائن الأحوالية والملابسات الخارجية فهو يدخل في قرينة الحال أو المقام. ولا مشاحة في الاصطلاح، إذا تبيَّن أنَّ السياق يمثل العوامل اللغوية الداخلية والأحوال الخارجية التي ينبغي استصحابها في أثناء العملية التأويلية.

ولهذا وجدنا الإمام الشاطبي يلح علىٰ جمع كل هذه الأطر المنهجية في مراعاة تأويل النصوص ويطلق عليها لفظ «المساقات»، وهي لا تخرج عن المعنىٰ المقصود من السياق؛ كونها شاملة لكل المسميات التي قد تطلق علىٰ السياق، يقول في ذلك: «المساقات تختلف باختلاف الأحوال والأوقات والنوازل. وهذا معلوم في علم المعاني والبيان»[٢].

ثانيًا: أهمية السياق الدلالية:

قد جاءت النصوص المختلفة بالتأكيد أحيانًا وبالتقعيد أحيانًا أخرىٰ علىٰ هذا الملمح العميق في عضوية اللغة. من خلال تتبعنا لأهمية المصطلح علىٰ لسان السابقين؛ فإننا نجد الأصوليين هم أول من أولىٰ عناية متميزة بموقعه في اللغة وضرورته في عملية الفهم، يأتي في مقدمة هؤلاء النخبة الإمام الشافعي الأصولي واللغوي الفقيه.

---

(١) تمام حسان، الأصول، (دار الثقافة، الدار البيضاء/المغرب، ١٤١١هـ)، ص٣٣٢.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ٣/٤١٣.

فقد أشار إلىٰ أهمية السياق في كتابه المؤسس لعلم الأصول وقواعد الاستنباط «الرسالة»؛ حيث عنون أحد أبوابه بقوله: «باب الصنف الذي يبيِّن سياقه معناه»[1]، وذلك حين عرض لقوله تعالىٰ: ﴿وَسْـَٔلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَتْ حَاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِى ٱلسَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ ۚ كَذَٰلِكَ نَبْلُوهُم بِمَا كَانُوا۟ يَفْسُقُونَ﴾ [الأعراف: ١٦٣]. فقال: «فابتدأ جلَّ ثناؤه ذكر الأمر بمسألتهم عن القرية الحاضرة البحر، فلما قال «إذ يعدون في السبت»، دلَّ علىٰ أنَّه إنما أراد أهل القرية؛ لأنَّ القرية لا تكون عادية ولا فاسقة بالعدوان في السبت ولا غيره»[2].

وقريبًا منه ينص الإمام الطبري، وهو يتحدث عن دلالة الوحي وخطاب النبي ﷺ، واستلهام المعاني من نصوصه النبوية بقوله: «غير جائز صرف الكلام عما هو في سياقه إلىٰ غيره، إلا بحجة يجب التسليم لها من دلالة ظاهر التنزيل، أو خبر عن الرسول ﷺ تقوم به حجة»[3].

ويلفي الإمام الشاطبي عناية فائقة بدلالة السياق؛ بل يجعلها مدار المعنىٰ اللغوي الذي يتسدد ويتوضح بالمقاصد؛ فقد أطال الحديث فيه، وبيَّنه تبيانًا منقطع النظير، حيث قال ﷺ: «إنَّ المساقات تختلف باختلاف الأحوال والأوقات والنوازل . . . فالذي يكون علىٰ بالٍ من المستمع والمتفهم، والالتفات إلىٰ أول الكلام وآخره بحسب القضية، وما اقتضاه الحال، لا ينظر في أولها دون آخرها، ولا في آخرها دون أولها، فإنَّ القضية وإن اشتملت علىٰ جمل فبعضها متعلق بالبعض»[4].

لقد وردت قيمة السياق عند الأصوليين خاصة في توجيه الدلالة التي يدل عليها النص، انطلاقًا من القرينة التي اتخذوها أساسًا في تحديد الدلالة.

وعن قيمته المعرفية والمنهجية في نسبة العلاقة بين مختلف الأنظمة اللغوية وتحديدها، يقول ابن القيم: «السياق يرشد إلىٰ تبيين المجمل، وتعيين المحتمل،

---

(١) الإمام الشافعي، الرسالة، تحقيق: أحمد شاكر، ص٦٢.

(٢) المصدر نفسه، ص٦٣.

(٣) الطبري أبو جعفر، تفسير الطبري، تحقيق: محمود شاكر، ٣/٣١٦.

(٤) الشاطبي، الموافقات، ٣/٤١٣.

والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة، وهذا من أعظم القرائن الدالة علىٰ مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظره، وغالط في مناظرته، فانظر إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ﴾ [الدخان: ٤٩]، كيف تجد سياقه يدل علىٰ الذليل الحقير»[١].

وإذا رجعنا كذلك إلىٰ اللغويين والبلاغيين القدامىٰ، فإننا نجدهم قد أولوا عناية فائقة بدلالة السياق، وبيان عمقها في لغة العرب، عندما تعرفوا علىٰ أحوال العرب وأعرافهم، ومعهودهم في مخاطباتهم؛ حيث لم ينظروا إلىٰ النصوص بصورة انعزالية: «إنهم لم يقتصروا في النظر في بنية النص اللغوي كما لو كان منعزلًا عن العوامل الخارجية التي تلفه وتحيط به؛ وإنما أخذوا مادتهم اللغوية من معالجتهم لها علىٰ أنها ضرب من النشاط الإنساني الذي يتفاعل مع محيطه وظروفه»[٢].

ولعل أهم من أولىٰ عناية لغوية عميقة هو الإمام عبد القاهر الجرجاني، في نظرية النظم التي تعد عمق الدلالة السياقية، حيث يلتفت إلىٰ ربط الكلمة بسياقها اللغوي والتركيب الذي قيلت فيه بقوله: «وجملة الأمر أنَّا لا نوجب الفصاحة للفظة مقطوعة مرفوعة من الكلام الذي هي فيه، ولكنَّا نوجبها لها موصولة بغيرها، ومعلقًا معناها بمعنىٰ ما يليها»[٣].

ويؤكد في عدة مواضع علىٰ تصحيح النظرة السطحية في إبداء التعليل القاصر عن مسائل التقديم والتأخير، معللين ذلك ومعلقينه علىٰ أساس العناية والاهتمام، كما ذكر سيبويه[٤]، فينص الجرجاني علىٰ دلالة السياق العميقة التي تدل عليها نظرية النظم عنده إذ يقول: «وقد وقع في ظنون الناس أنَّه يكفي أن يقال إنَّه قُدّم للعناية ولأنَّ ذكره

---

(١) ابن القيم، بدائع الفوائد، ٤/٩.

(٢) كمال بشر، علم اللغة الاجتماعي، (دار الثقافة، القاهرة، ١٩٩٤م)، ص٦٦.

(٣) الجرجاني، دلائل الإعجاز، تحقيق: محمد رضوان الداية، وفايز الداية (مكتبة سعد الدين، دمشق ط٢: ١٤٠٧هـ)، ص٩٢.

(٤) هو عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي، أبو بشر الملقب سيبويه، إمام النحاة، أول من وضع علم النحو، ولد بشيراز، سنة ١٤٨هـ، وقدم البصرة، فلزم الخليل وفاقه، من مؤلفاته: الكتاب. توفي سنة ١٨٠هـ. الأعلام للزركلي، ٥/٨١.

أهم، من غير أن يُذكر من أين كانت تلك العناية وبم كان أهمّ»[1].

ونجد لغويًا آخر يبرع في توظيف الأنظمة السياقية ومواردها، إنَّه صاحب الخصائص ابن جني[2]، لقد استطاع هذا الأخير أن يذلل مصاعب النظرية السياقية؛ بل إنَّه أعطاها بعدًا محوريًا في آليات الفهم والتأويل، وأهم ما يلتفت إليه ابن جني من أنواع السياق، النوع الثاني، أي سياق الحال.

ويكفي في ضرورة السياق وأهميته الدلالية، أنَّه جعله أقوىٰ من النقل دون المشاهدة؛ فهو مقدم علىٰ النقول اللغوية الدلالية التي تبرهن علىٰ مختلف الأنظمة، فتوظيف السياق يوقف اللغوي أمام قوة منطقية لغوية لا يمكن أن يتجاوز أو يقدم عليها منقولًا.

فسياق الحال أو المقام عند ابن جني يقوم علىٰ أساس الوقوف علىٰ أحوال المتكلم (يشمل النظر في ذلك مختلف الأحوال المتعلقة بحركة يديه، ونبرة صوته، وهيئته..إلخ)، وأحوال النصوص في ورودها، كل ذلك يدخل أساسًا جوهريًا في تبيُّن المعنىٰ وتشكل الفهم.

يمثل لهذه المعاني بقراءته لبيت نعيم بن الحارث بقوله[3]:

تقول وصكت وجهها بيمينها أبعلي هذا بالرحىٰ المتقاعس

فهو يبيِّن المعنىٰ الذي يحتويه البيت في الإطار المقامي لموارد السياق: «فلو قال حاكيًا عنها: «أبعلي هذا بالرحىٰ المتقاعس»، من غير أن يذكر صك الوجه لأعلمنا بذلك أنها كانت متعجبة منكرة. لكنه لما حكىٰ الحال فقال: «وصكت وجهها» علم بذلك قوة إنكارها، وتعاظم الصورة لها. هذا مع أنَّه سامع لحكاية الحال، غير مشاهد لها، ولو شاهدتها لكنت بها أعرف، ولعظم الحال في نفس تلك المرأة أبين،

وقد قيل: «ليس المخبر كالمعاين»، ولو لم ينقل إلينا هذا الشاعر حال هذه المرأة

---

(١) المصدر نفسه، ص٩٩.

(٢) هو عثمان بن جني الموصلي، أبو الفتح، من أئمة الأدب والنحو، ولد بالموصل وتوفي في بغداد، من مؤلفاته: شرح ديوان المتنبي، الخصائص. توفي سنة ٣٩٢هـ الأعلام للزركلي، ٤/ ٢٠٤.

(٣) ابن جني، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، (المكتبة العلمية، ط٤: ١٩٩٩م)، ١/ ٢٣٧.

بقوله: «وصكت وجهها»، لم نعرف به حقيقة تعاظم الأمر له»[1]. فحال المتكلم توضّح لنا حقيقة الدلالة التي تدل عليها طبيعة الكلام، ولا قيمة للألفاظ إذا كانت معزولة عن سياقها ومقام أحوالها.

وبناء علىٰ ذلك؛ توجه اللغويون جميعًا إلىٰ استثمار دلالة السياق، وقد عبَّروا عنها في كل موضع بقولهم: «لكل مقال مقام»، وهذا المعنىٰ مشتمل علىٰ عنصرين أساسيين تتشكل منهما آلية السياق:

الأول: المقال بكل تراكيبه وضمنياته.

الثاني: المقام، وهو مجموعة الأحوال السياقية المحيطة بالحدث الكلامي، وهي تقوم بوصل الألفاظ بالمعاني، بمختلف العلاقات الخارجية.

يظهر العمل الإجرائي لدىٰ الأصوليين من خلال إحصاء الحالات التي يتحرك فيها السياق؛ فقد حصروا التركيبة الوعائية للسياق في نوعين من السياق:

١- السياق المقالي. ٢- السياق الحالي (المقامي).

---

(١) المصدر نفسه، ١/ ٢٤٥.

الفرع الثاني

أنواع السياق وأثره في بيان المراد

إنَّ الحديث عن مكونات السياق هو رصد للعلاقات اللغوية الداخلية والخارجية في أثناء العملية التأويلية، ويُعد السياق بنوعيه محصلة الفهم، وأساس المراد، وقد أشار الإمام الغزالي وهو يبيِّن الروافد التي يتحقق بها المراد من خطاب الشارع الحكيم فيكاد يحصرها في مكونات السياق، فيقول: «طريق فهم المراد تقدم المعرفة بوضع اللغة التي بها المخاطبة . . . وإن تطرق إليه الاحتمال، فلا يعرف المراد منه حقيقة إلا بانضمام قرينة إلىٰ اللفظ، والقرينة إما لفظ مكشوف . . . وإما إحالة علىٰ دليل العقل . . . وإما قرائن أحوال من إشارات ورموز وحركات، وسوابق ولواحق لا تدخل تحت الحصر والتخمين، يختص بدركها المشاهد لها، فينقلها المشاهدون من الصحابة إلىٰ التابعين بألفاظ صريحة، أو مع قرائن من ذلك الجنس، أو من جنس آخر حتىٰ توجب علمًا ضروريًا يفهم المراد، أو توجب ظنًّا . . . وعند منكري صيغة العموم والأمر، يتعيَّن تعريف الأمر والاستغراق بالقرائن»[1].

من خلال هذه الخلاصة التي بيَّن فيها الغزالي الوسائل التي يتحرك فيها التأويل في تحقيق المراد، نجد أنَّ السياق يعتبر رافدًا محوريًا في العلمية التأويلية؛ بل لا يكاد يكون هناك اجتهاد في النص من دون توظيف الدعائم السياقية.

ويعبِّر الغزالي عن مفهوم السياق بتعبير القرائن، وهذا الذي شاع لدىٰ الأصوليين خاصة، وهذا جنوح منهم نحو الإجرائية مباشرة؛ لأنَّ السياق يقوم علىٰ القرائن سواء كانت حالية أو مقالية.

والسياق مفهوم شامل يدخل فيه كل الأدوات اللغوية الداخلية والخارجية من قرائن

---

(١) الغزالي، المستصفىٰ، ١/١٨٦.

وسوابق ولواحق، وقد تعددت تقسيمات الأصوليين ونظرتهم إلىٰ السياق علىٰ حسب الدلالة التي يقتضيها، أو الأساس الذي يعتمده؛ فقد رأينا في تعريف السياق عدة مسميات لدىٰ الأصوليين، وهذا التعدد يدل علىٰ ثراء البنىٰ الداخلية والخارجية التي يدل عليها مفهوم السياق، إضافة إلىٰ الوجه الدلالي الذي يستند إليه.

فهناك من نظر إلىٰ السياق باعتبار مصدرية الاستناد فقسَّمه إلىٰ سمعي وعقلي(١)، ومنهم من قسَّمه باعتبار حالة الورود ووجه الدلالة فقسَّمه إلىٰ سياق مقالي، وسياق حالي(٢)، وبعضهم أضاف إلىٰ التقسيم الثاني نوعًا آخر سمَّاه السياق العقلي. أي مقالي، وحالي، وعقلي(٣).

عند تعميق النظر بين هذه التقسيمات المتباينة، فإننا نجد الاختلاف في هذه التقسيم لفظيًا فقط، وإلا فلا وجود لأي اختلاف عند الاستعمال، والتوظيف. فالتقسيم هنا إنما هو صناعة اتخذها كل فريق علىٰ حسب رؤيته، ثم إنَّ كل الأصوليين يوظفون هذه التقسيمات ولو لم يشيروا إلىٰ مدلول تقسيمهم؛ فإنَّ مقصود توظيفهم واضح.

إنَّ البحث في توظيف دلالة السياق كما نظر إليها الأصوليون واللسانيون يتفرع إلىٰ قسمين رغم ما رأيناه من تقسيمات متعددة؛ إلا أنَّ هذه التقسيمات لا تخرج عن نطاق المعنىٰ المراد من وراء آليات السياق المتعددة، ومع ذلك فمجموع هذه الآليات لا يخرج في الأخير عن نوعين:

أولًا: سياق المقال:

هو السياق اللغوي الداخلي الذي ينتج عن ترابط التراكيب فيما بينها، لتتشكل البنية الداخلية للجمل والنصوص.

فالقرائن المعتبرة لمعرفة دلالة سياق المقال، راجعة إلىٰ النظم، والتراكيب النحوية والبلاغية، مع اعتبار قواعد دلالات الألفاظ؛ فالباحث في دلالة سياق المقال، يحتاج إلىٰ التمكن من تلك الأدوات، ومن هنا تفاوت الباحثون في هذا المجال بسبب

---

(١) مثل القاضي عبد الجبار، الأصول الخمسة، ص٦٠٠.

(٢) مثلما صنع الجويني، البرهان في أصول الفقه، ١/١٣٣.

(٣) كابن بدران، المدخل إلىٰ مذهب الإمام أحمد، ص٤٠٤.

تفاوتهم في امتلاك تلك الأدوات، وتمكنهم من تطبيقها في أثناء النظر في النصوص.

فالسياق الداخلي يتمثل في عناصر اللغة، وكيفية تتابعها في الصياغة والتراكيب، وهو بذلك يمثل معطيات لغوية داخلية للنص.

يمكن أن نرىٰ تجليات هذا النوع في موردين اثنين:

١- السياق المقالي الخاص:

والمقصود به النصوص السابقة واللاحقة للنص المراد تأويله؛ فالنظر في السباق واللحاق، ضرورة أكيدة في معرفة المدلول والوقوف علىٰ المعنىٰ، يقول الإمام الشاطبي مبينًا ضرورة مشاهدة البنىٰ الداخلية والمجاورة للنص: «. . . فلا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام علىٰ أوله، وأوله علىٰ آخره، وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف، فإن فرَّق النظر في أجزائه فلا يتوصل إلىٰ مراده»[١].

بل يحدد الإمام الشاطبي أوصاف المجتهدين الحذاق في نظرتهم الشاملة والمستوعبة للنصوص، فيقول: «فمن لا يعتبره من أوله إلىٰ آخره، ويعتبر ما ابتنىٰ عليه زلَّ فهمه، وهو شأن من يأخذ الأدلة من أطراف العبارة الشرعية، ولا ينظر بعضها ببعض، فيوشك أن يزل، وليس هذا من شأن الراسخين؛ وإنما هو شأن من استعجل طلبًا للمخرج في دعواه»[٢].

٢- السياق المقالي العام:

هو المعنىٰ الذي يتجلىٰ ويتضح من خلال تصور نصوص القرآن المجيد، والسنَّة النبوية الصحيحة. يشير ابن حزم في هذا المقام إلىٰ ضرورة مراعاة الوحدة السياقية لنصوص الوحيين علىٰ أنهما وحدة واحدة: «والحديث والقرآن كله كلفظة واحدة، فلا يحكم بآية دون أخرىٰ، ولا بحديث دون آخر؛ بل يضم كل ذلك بعضه إلىٰ بعض؛ إذ ليس بعض ذلك أولىٰ في الاتباع من بعض، ومن فعل غير هذا، فقد تحكَّم بغير دليل»[٣].

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ٣/ ٤١٣.

(٢) الشاطبي، الاعتصام، ١/ ٢٢٣.

(٣) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ٢/ ٣٥.

فالسياق المقامي، أو القرينة المقالية كما يسميها الأصوليون هي الألفاظ التي تقترن بالنص فتبيِّن المراد منه، أو تقوي دلالته أو ثبوته.

فقد عرَّفها الإمام الرازي بقوله: «وأما القرينة المقالية؛ فهي أن يذكر المتكلم عقيب ذلك الكلام ما يدل علىٰ أنَّ المراد من الكلام الأول غير ما أشعر به في ظاهره»[1]. مع أنَّ هذا التعريف قاصر فقط علىٰ بعض مدلولات السياق المقالي وهي صرف الدلالة الظاهرة إلىٰ المعنىٰ المقصود؛ إلا أنَّ معناه لا يخرج عمَّا تبديه هذه القرينة من تقريب للمعاني وصرف للنصوص عن ظواهرها إلىٰ المعاني المقصودة.

وعرَّفها بعض المعاصرين بقوله: «القرائن المقالية يقصد بها مجموعة العناصر التي تكون من جنس الكلام، أو خارجًا عن الكلام، فيكون في كلام آخر لفظ يدل علىٰ المعنىٰ المراد»[2].

رغم هذا التعريف الذي شمل أطر البيان؛ إلا أنَّه أجمل مفهوم هذه العناصر، ومدلولاتها، ولعل الذي أثناه عن بيان هذه المدلولات هو خروجها عن مفهوم الحد والتعريف الذي ينبغي أن يكون مختصرًا؛ فلا يمكن في التعريف التطرق إلىٰ مختلف العناصر والتراكيب الدلالية لحصول المعنىٰ عن طريق السياق المقالي.

إنَّ تطبيقات السياق المقالي كثيرة، وهي بمعنىٰ القرائن المقالية التي تستدعي البيان والتوضيح في كثير من الأنظمة اللغوية والعلاقات الداخلية للنصوص؛ مثل دلالة الأمر، دلالة النهي، دلالة العام، دلالة الخاص، المطلق المقيد، الحقيقة والمجاز... إلخ. وسنرىٰ في مبحث مستويات النص، كيف يلعب السياق المقالي دورًا حاسمًا في توجيه الدلالة.

وقد لخص ابن القيم[3] المجالات والموارد اللغوية وأنواع الأنظمة التركيبية التي

---

(١) الرازي، المحصول في أصول الفقه، ١/ ٣٢٣.

(٢) عبد الله المودن، الاعتماد علىٰ القرائن في الشريعة الإسلامية، رسالة ماجستير، جامعة محمد الخامس/ المغرب، ١/ ٥٧.

(٣) هو محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد بن جرير الزرعي، ثم الدمشقي، الفقيه، الأصولي، المفسر النحوي، شمس الدين، أبو عبد الله، ابن قيم الجوزية، تتلمذ علىٰ ابن تيمية، ولازمه طويلًا، من مؤلفاته: إعلام الموقعين، زاد المعاد. توفي سنة ٧٥١هـ مختصر طبقات الحنابلة لابن الشطي، ص٦٨.

يضطلع السياق المقالي بتوجيه دلالتها، بقوله: «يرشد إلىٰ تبيين المجمل، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة. وهذا من أعظم القرائن الدالة علىٰ مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظره، وغالط في مناظراته. فانظر إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ﴾ [الدخان: ٤٩]، كيف تجد سياقه يدل علىٰ أنَّه الذليل الحقير»[1].

فالسياق المقالي ألصق ما يكون بالدلالات اللغوية ومستويات النص، نضرب لذلك مثالًا واحدًا، في أثر دلالة السياق المقالي في تحديد المدلول المقصود من المشترك اللفظي؛ فالمشترك اللفظي هو ما دلَّ علىٰ معنيين أو أكثر، فالمعنىٰ يغيب للمؤول في عدم معرفة أي الوجه يحمل عليه اللفظ.

كقول الشاعر:

فألقيت لها الزمام فنامت لعادتها من السدف المبين

فلفظ السدف مشترك لفظي يدل علىٰ الليل والنهار، لكن قرينة المقال ترجح أنَّ المقصود هو النهار بدليل قوله «المبين»؛ فدلَّ ذلك -وهي قرينة مقالية- علىٰ أنَّ المراد هو النهار لا الليل.

فعملية الفهم هنا تستدعي استحضار المعاني المتعددة؛ فيتم فرزها، ثم انتخاب المرادة منها، عن طريق السياق المقالي، الذي يوظف آلياته وقرائنه النصية في تحقيق ذلك.

نقوم في هذا النوع بعملية إجرائية تطبيقية للسياق المقالي، في توجيه دلالة الأمر، وكيف يلعب السياق المقالي دورًا مهمًّا وحاسمًا في تحديد المواقف الحكمية لدلالة وأثر ما يتركه الأمر في الأحكام التكليفية.

فقد اتفق جمهور الأصوليين الذين قالوا بأنَّ صيغة الأمر للوجوب وصيغة النهي للتحريم علىٰ أنَّ الأصل في اللفظ هو أن يجري علىٰ حقيقته وظاهره، وبناء عليه؛ فإنَّ مدلول صيغة الأمر هو الوجوب، ولا تُصرف عنه إلا بقرينة تقتضي العدول عنه، وكذلك مدلول صيغة النهي هو التحريم ولا تصرف عنه إلا بقرينة تقتضي العدول عنه.

---

(١) ابن القيم، بدائع الفوائد، ٤/ ٩.

وعلىٰ هذا الأساس، فقد نظروا في القرائن المقالية واعتبروا ما يصلح منها في صرف الدلالة عن غير الحقيقة المرادة. لكن ابن حزم ذهب إلىٰ تضييق القرائن، أو مفهوم السياق المقالي في صرف دلالة الأمر والنهي، عن غير حقيقتهما إلا بنص صريح أو إجماع متيقن، وما عدا ذلك لا يصح أن يكون صارفًا(١).

بناء علىٰ هذا التأسيس لدور القرائن المقالية في تحقيق معنىٰ المدلول من النصوص الشرعية؛ نعرض لبعض الأمثلة في ذلك:

١- حكم الإشهاد علىٰ البيع:

فقد ذهب ابن حزم إلىٰ وجوب الإشهاد علىٰ البيع، بحيث إذا لم يشهد المتبايعان علىٰ بيعهما فقد ارتكبا معصية. واحتج بقوله تعالىٰ آمرًا: ﴿وَأَشْهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، فالأصل في هذا الأمر حمله علىٰ الوجوب لعدم وجود الصارف(٢).

وذهب الجمهور إلىٰ أنَّ الأمر في الآية محمول علىٰ الندب والإرشاد؛ وذلك لجملة القرائن الصارفة عن حقيقة الأمر، ومنها:

أ- قرينة لفظية، مستلهمة من الآية التي بعدها، وهي قوله تعالىٰ: ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ ٱلَّذِى ٱؤْتُمِنَ أَمَٰنَتَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٨٣]، فلما عدل عن الإشهاد بوجود الأمانة؛ كان ذلك صارفًا عن حقيقة الوجوب، بالقرينة المقالية.

ب- فعل النبي، وذلك بتركه للإشهاد علىٰ البيع في عدة مواقف؛ فقد ورد أنَّه اشترىٰ من يهودي طعامًا، ورهنه درعه(٣).

ج- أنَّ الصحابة كانوا يتبايعون في عهد النبوة، ولم يؤمروا بالإشهاد ولا نُقل عنهم.

د- أنَّ المبايعة بين الناس مما يكثر عمله، فلو وجب الإشهاد في كل بيع، لأفضىٰ ذلك إلىٰ التعسير، والحرج الشديد، والحرج مرفوع في التشريع.

---

(١) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ٣/ ٤١.

(٢) ابن حزم، المحلىٰ بالآثار، ٧/ ٢٢٥.

(٣) صحيح البخاري، باب الرهن عند اليهود وغيرهم، رقم (٢٥١٣)، ٣/ ١٤٣.

من خلال هذه القرائن نصل إلىٰ أنَّ الأمر في الآية لا يحمل علىٰ حقيقته؛ بل لا بدَّ من صرفه عن الوجوب إلىٰ الندب والإرشاد.

٢- حكم نقض المرأة شعرها في غسل الحيض والنفاس:

فقد ذهب ابن حزم إلىٰ وجوب نقض المرأة شعرها في الاغتسال من الحيض أو النفاس؛ وذلك لقول النبي لعائشة في الحيض: «**انقضي رأسك وامتشطي**»[(١)].

فالأصل في نظر ابن حزم هو استيعاب مسح الرأس[(٢)]، إلا إذا ورد النص بإسقاط ذلك ولم يثبت إسقاط ذلك إلا في الجنابة.

وذهب الجمهور إلىٰ أنَّ الأمر بنقض الشعر محمول علىٰ الاستحباب؛ وذلك لأنَّه ثبت عدم وجوب نقضه في غسل الجنابة[(٣)]، بحديث أم سلمة أنها قالت للنبي ﷺ: إني امرأة أشد ضفر رأسي، أفأنقضه للجنابة؟ فقال: «**لا، إنما يكفيك أن تحثي علىٰ رأسك ثلاث حثيات، ثم تفيضين عليه الماء فتطهرين**»[(٤)].

فقالوا إذا ثبت عدم وجوب نقضه في الغسل، فالحيض والنفاس علىٰ السواء.

٣- حكم غمس المستيقظ من نوم يده في وضوئه:

ذهب ابن حزم إلىٰ أنَّ كل مستيقظ من نوم، قلَّ النوم أو كثر، نهارًا كان أو ليلًا، قاعدًا أو قائمًا أو مضطجعًا؛ يحرم عليه أن يدخل يده في وضوئه، حتىٰ يغسلها ثلاثًا، وقد استدل بقول النبي ﷺ: «**إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يده في الإناء حتىٰ يغسلها ثلاثًا؛ فإنَّه لا يدري أين باتت يده**»[(٥)].

فهذا نهي مبني علىٰ حقيقته لعدم وجود صارف يصرفه عن مقتضىٰ التحريم[(٦)].

وذهب أكثر الجمهور إلىٰ أنَّ هذا النهي إنما هو محمول علىٰ الكراهة والتنزيه،

---

(١) صحيح البخاري، باب نقض المرأة شعرها عند غسل الحيض، رقم (٣١٧)، ١/ ٧٠.

(٢) ابن حزم، المحلىٰ بالآثار، ١/ ٢٨٥.

(٣) ابن قدامة، المغني، ١/ ١٦٦.

(٤) صحيح مسلم، باب حكم ضفائر المغتسلة، رقم (٣٣٠)، ١/ ٢٥٩.

(٥) صحيح مسلم، باب كراهة غمس المتوضئ وغيره يده، رقم (٢٧٨)، ١/ ٢٣٣.

(٦) ابن حزم، المحلىٰ بالآثار، ١/ ٢٠٠.

فغسل اليد من طرف المستيقظ مستحب، وإن تركه فهو مكروه[1]. ومما استدلوا به أيضًا: التعليل الذي ورد في الحديث «فإنّه لا يدري أين باتت يده»؛ فهذا التعليل سياق مقالي، وقرينة لفظية؛ لأنَّ الأصل هو استصحاب الطهارة، والتعليل هنا بأمر يقتضي الشك، والشك لا يقتضي الوجوب في هذا الحكم؛ فبقي الأصل هو الطهارة[2].

٤- تسوية الصفوف في الصلاة:

ما ورد عن النبي ﷺ: «سووا صفوفكم، فإنَّ تسوية الصف من تمام الصلاة»[3]، فقد حمل أكثر الفقهاء هذا الأمر علىٰ الندب والاستحباب، وقد استدلوا بالسياق اللفظي، والقرينة المقالية التي وردت في آخر الحديث قوله «من تمام الصلاة»، حيث يدل علىٰ عدم الوجوب؛ لأنَّ تمام الشيء في العرف أمر زائد علىٰ حقيقته التي لا يتحقق إلا بها[4]، وإن كان يطلق بحسب الوضع علىٰ بعض ما لا تتم الحقيقة إلا به.

٥- حكم المتعة التي تعطىٰ للمطلقة:

اختلف الفقهاء في المطلقة التي لم يفرض لها مهر، ولم يدخل بها، انطلاقًا من قوله تعالىٰ: ﴿وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ مَتَٰعًۢا بِٱلْمَعْرُوفِ ۖ حَقًّا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: ٢٣٦]، فقد ذهب البعض إلىٰ أنَّ الأمر علىٰ وجه الاستحباب؛ وذلك للقرينة اللفظية التي صرفته عن الوجوب «حقًا علىٰ المحسنين»، فخصت المحسنين بالأمر، فكانت المتعة علىٰ سبيل الإحسان والتفضل، والإحسان ليس بواجب[5].

وذهب جمهور الفقهاء إلىٰ وجوب المتعة، ولم يرتضوا الاستدلال بهذه القرينة؛ نظرًا لعدم قوتها في الدلالة؛ لأنَّ مقصود الإحسان ليس معناه التفضل؛ لأنَّ المكلف مأمور بالإحسان.

واستدلوا أيضًا في مقابل ذلك بالقرينة اللفظية، لكنها قوية في الاحتجاج علىٰ قرينة الفريق الأول، وهي قوله تعالىٰ: ﴿عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ﴾، فلو كان الأمر

---

(١) ابن قدامة، المغني، ١/ ٧٣.

(٢) ابن حجر، فتح الباري، ١/ ٢٦٣.

(٣) صحيح مسلم، باب تسوية الصفوف وإقامتها، رقم (٤٣٣)، ١/ ٣٢٤.

(٤) ابن حجر، فتح الباري، ٢/ ٢١٠.

(٥) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٣/ ٢٠٠.

علىٰ غير الوجوب لما ندب إليها المقتر مع حاجته وضيق حاله، وكذلك قوله: «حقًا»، أي يحق عليهم حقًا، وهي قرينة لفظية أخرىٰ تفيد الإلزام لوجود حرف الجر «علىٰ»[1].

٦- حكم الاغتسال يوم الجمعة:

فقد ورد في حديث ابن عمر، أنَّ النبي: «إذا جاء أحدكم الجمعة فليغتسل»[2]، فظاهر الأمر هنا للوجوب؛ لكن جمهور الفقهاء حملوه علىٰ الندب والاستحباب، وذكروا هناك سياقات لفظية وقرائن قولية صرفت الأمر عن حقيقته، من ذلك قوله ﷺ: **«من توضأ فأحسن الوضوء ثم أتىٰ الجمعة فاستمع وأنصت غُفر له ما بين الجمعة إلىٰ الجمعة، وزيادة ثلاثة أيام»**[3]. فلما ذكر الوضوء، وترتبت عليه الصحة، وحصل له الثواب؛ فدلَّ هذا - وهو قرينة لفظية - علىٰ أنَّ الاغتسال ليس واجبًا.

ويدل علىٰ ذلك أيضًا ما جاء في حديث آخر وهو قوله ﷺ: **«من توضأ للجمعة فبها ونعمت، ومن اغتسل فذلك أفضل»**[4]؛ حيث دلَّ الحديث علىٰ اشتراك الغسل والوضوء في أصل الفضل، فكان ذلك دالًا علىٰ عدم وجوب الغسل وحتميته.

من خلال هذه الأمثلة التطبيقية لوظيفة السياق المقالي في صرف دلالة وجوب الأمر إلىٰ غيرها، دلَّ ذلك علىٰ أنَّ هذه القرائن قد تكون في النص الواحد نفسه، وقد تكون بناء علىٰ نصوص أخرىٰ، وقد تكون القرائن اللفظية الصارفة عن الوجوب عبارة عن لواحق تعليلية، تعبِّر عن مقصدية الحكم وحكمته.

ثانيًا: سياق المقام:

وهو يمثل البيئة التفاعلية بين المتحدث والمخاطب، وما بينهما من عرفٍ سائد

---

(١) ابن قدامة، المغني، ٧/ ٢٤٢.

(٢) صحيح البخاري، باب فضل الغسل يوم الجمعة، رقم (٨٧٧)، ٢/ ٢.

(٣) صحيح مسلم، باب فضل من استمع وأنصت في الخطبة، رقم (٨٥٧)، ٢/ ٥٨٨.

(٤) سنن أبي داود، باب في الرخصة في ترك الغسل يوم الجمعة، رقم (٣٥٤)، ١/ ٩٧.

يحدد مدلولات الكلام، وذلك أنَّ تداول الخطاب يجري في سياق ثقافي واجتماعي بين المتحدث والمخاطب، وليس لفظًا مجردًا عن محيطه الذي يجري فيه[1].

فقد عرَّفها الأصوليون بتعريفات متعددة لعل أجمعها وأضبطها، تعريف الحفيان بقوله: «هي التي لا رسم لها في الكلام؛ وإنما تفهم من أحوال الكلام، أو المتكلم، أو المخاطب»[2]، فقد أجمل في هذا التعريف ذكر نوع هذه القرينة بأنها ليست مقالية، أي لا تدخل في بنية النص اللفظية، وكذلك لها تعلق بأحول التخاطب بين ثلاثية النص، والمتكلم، والمخاطب.

فلا يخرج استقصاؤها عن هذه الثلاثية التي تتشكل منها. فقرينة الحال إما أن تتعلق بالنص في حد ذاته، فتقوم علىٰ أساس الإحاطة بظروف الكلام ودلالات النص منطوقًا ومفهومًا، وإما أن تتعلق بالمتكلم وذلك بالوقوف علىٰ أحواله وظروفه، وإما أن تتعلق بالمخاطب كذلك ويتم عن طريق ذلك التبيُّن بصدىٰ الكلام الموجه إليه، إضافة إلىٰ مستوىٰ الدلالة التي تقوم عليها ظروف المخاطب وقبلياته.

وقد اختلفت تعبيرات الأصوليين في حديثهم عن السياق المقامي، فأحيانًا بالقرائن الحالية[3]؛ دلالة الحال[4]، ومقتضىٰ الحال[5]، وسياق الخطاب[6].

والسياق المقامي، أو قرائن الأحوال تند عن الضبط والتقعيد؛ ذلك لأنَّه متعلق بمختلف العلاقات الخارجية المحيطة بالنص، فهي لا تدخل تحت حصر؛ ولذلك قال الإمام الجويني: «أما الأحوال فلا سبيل إلىٰ ضبطها تجنيسًا وتخصيصًا، ولكنها إذا

---

(١) عبد المحسن التخيفي، دلالة السياق وأثرها في فهم الحديث النبوي، من أعمال الندوة الدولية الرابعة حول السنة النبوية في دبي، الإمارات العربية المتحدة، يوم الاثنين ٢٠/ ٠٤/ ٢٠٠٩م.

(٢) محمد الحفيان، القرائن الصارفة للأمر عن حقيقته، رسالة الماجستير في جامعة أم القرىٰ، رقم (٢٢٦٧)، ص١٢٨.

(٣) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ١/ ١٣٣؛ الغزالي، المنخول من تعليقات الأصول، ١/ ١٠٥.

(٤) الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ٤/ ٥١.

(٥) الشاطبي، الموافقات، ٤/ ١٤٦.

(٦) الدبوسي، تقويم الأدلة في أصول الفقه، ١/ ٣٦.

ثبتت لاح للعاقل في حكم طرد العرف أمور ضرورية»[1]، ويؤكد في موضع آخر قائلًا: «ولو رام واجد العلوم ضبط القرائن ووصفها، بما تتميز به عن غيرها، لم يجد إلىٰ ذلك سبيلًا، فكأنها تدق عن العبارات، وتأبىٰ علىٰ من يحاول ضبطها بها»[2].

فمعرفة قصد المتحدث وحال المخاطب من وسائل فهم سياق المقام؛ فقد يجتمع نصان متفقان في ظاهرهما في المعنىٰ، ولكنهما مختلفان في الدلالة تبعًا لقصد المتحدث، أو حال المخاطب، يقول الإمام ابن تيمية[3]موضحًا هذا الأثر الدلالي، إن كل لفظ هو: «مقيد مقرون بغيره، ومتكلم قد عرفت عادته، ومستمع قد عرف عادة المتكلم بذلك اللفظ، فهذه القيود لا بدَّ منها في كل كلام يفهم معناه، فلا يكون اللفظ مطلقًا»[4].

ولا بدَّ من الإشارة إلىٰ أنَّ الأطراف المؤثرة في دلالة السياق: «قصد المتحدث، حال الخاطب، البيئة المحيطة بهما» هي أيضًا تتأثر بمعرفة السياق. بمعنىٰ أننا نهتدي إلىٰ هذه المعاني من خلال دلالة السياق عن طريق مراعاة ما له علاقة بالمخاطِب أو المتكلم، والمخاطَب، بالإضافة إلىٰ ظروف الخطاب وملابساته المختلفة كأسباب النزول والورود، وعادات العرب وأعرافها حالة التنزيل.

١- حال المتكلم أو المخاطِب:

وقد وظفه الذين توقفوا عن الحكم علىٰ دلالة العام، ويسمون في الفكر الأصولي بالواقفية؛ حيث حكىٰ الغزالي حجتهم في موقفهم من دلالة العام، بقوله: «قَصْدُ الاستغراق يعلم بعلم ضروري يحصل عن قرائن أحوال ورموز وإشارات وحركات من المتكلم، وتغيرات في وجهه، وأمور معلومة من عادته ومقاصده، وقرائن مختلفة لا يمكن حصرها في جنس، ولا ضبطها في وصف؛ بل هي كالقرائن التي يعلم بها

---

(١) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ١/ ٨٧.

(٢) المصدر نفسه، ١/ ٢١٩.

(٣) هو أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحراني الدمشقي، تقي الدين، المجتهد، المحدث، الفقيه، الأصولي، الحافظ، شيخ الإسلام، من مؤلفاته: درء تعارض العقل والنقل. توفي سنة: ٧٢٨هـ طبقات المفسرين، ١/ ٤٦.

(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوىٰ، ٢٠/ ٤٥٠.

خجل الخجل، ووجل الوجل، وجبن الجبان، وكما يعلم قصد المتكلم إذا قال السلام عليكم أنَّه يريد التحية أو الاستهزاء واللهو. ومن جملة القرائن فعل المتكلم، فإنَّه إذا قال علىٰ المائدة هات الماء فُهم أنَّه يريد العذب دون الحار الملح»[1].

وقد أدرج الأصوليون في هذا النوع سكوت المتكلم كذلك قرينة علىٰ حكم معيَّن، وموقف أراده، مثل: «سكوته ﷺ عن أمر يشاهده من قول أو فعل ليس معتقد كافر، ولا سبق تحريمه كالمعاملات التي كان الناس يتعاملون والمآكل والمشارب التي كانوا يتعاطونها، ولم يقع منه نهي عنها، ولا نكير علىٰ فاعليها، فإنَّه دليل علىٰ جواز ذلك في الشرع لضرورة حاله، فإنَّه لا يجوز له أن يقر الناس علىٰ منكر؛ لأنه داع للخلق إلىٰ الحق»[2].

وقد نصَّ الباقلاني[3] علىٰ بيان أهمية معرفة الدلائل النفسية التي يترجمها المتكلم فيزيولوجيًا، بكونها توصل إلىٰ العلم، فقال: «وقد يقع العلم بمراد المتكلم ضرورة عند أحوال وأسباب تظهر في وجهه وحركاته وإشارته ورمزه وإيمائه، ليست من الكلام والأصوات في شيء»[4].

ومن الأمثلة التي يذكرها الأصوليون في تأثير دلالة السياق الحالي علىٰ المراد، قوله تعالىٰ: ﴿وَٱسْتَفْزِزْ مَنِ ٱسْتَطَعْتَ مِنْهُم بِصَوْتِكَ﴾ [الإسراء: ٦٤]، فالأمر هنا ليس مرادًا للطلب، عكس ما تشير إليه دلالة الأمر الظاهرية؛ فسياق الحال صرف الأمر عن ظاهره، إلىٰ معنىً من معانيه، ألا وهو الإقدار والتمكين.

وقد أجاب عبد العزيز البخاري، عن حقيقة السياق الذي يوجه الدلالة في هذه الآية بقوله: «لما استحال منه الأمر بالمعصية؛ لأنَّ الأمر لطلب الوجود من قبل المأمور، وذلك يستحيل ههنا، لأنَّه جلَّ جلاله كريم حكيم، لا يليق بكرمه وحكمته

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ٣/ ٣٤٧.

(٢) المصدر السابق، ٣/ ٣٤٧.

(٣) هو القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد الباقلاني المالكي الأشعري، ولد عام ٣٣٨هـ، أصولي متكلم، من مؤلفاته: إعجاز القرآن، التقريب والإرشاد في أصول الفقه. توفي عام ٤٠٣هـ الديباج المذهب، ٢/ ٢٢٨.

(٤) الباقلاني، التقريب والإرشاد في أصول الفقه، تحقيق: عبد الحميد أبو زنيد، (مؤسسة الرسالة، ط٢: ١٤١٨هـ)، ٣/ ٣٠.

أن يطلب من عدوه إبليس أن يستفز عباده، حمل علىٰ إمكان الفعل، أي تمكينه منه، وإقداره، أي جعله قادرًا عليه . . . فاستعير الأمر للإقدار والتمكين»[1].

وعن أبي موسىٰ الأشعري، قال: سئل رسول الله ﷺ عن أشياء كرهها، فلما أكثروا عليه المسألة غضب وقال: «سلوني»، فقام رجل فقال: يا رسول الله، من أبي؟ قال: «أبوك حذافة»، ثم قام آخر فقال: يا رسول الله، من أبي؟ فقال: «أبوك سالم مولىٰ شيبة»، فلما رأىٰ عمر ما بوجه رسول الله ﷺ من الغضب قال: إنَّا نتوب إلىٰ الله ﷺ[2].

فظاهر قول النبي في هذا الحديث «سلوني»، طلب الاستمرار في سؤاله؛ إلا أنَّ حال النبي وظهور الغضب في وجهه، وهذا سياق حالي، أفاد نهيهم عن سؤاله؛ ولهذا سكتوا جميعًا، وأحسوا بسوء الأدب؛ لذا نطق عمر وقال: «إنَّا نتوب إلىٰ الله». فمن خلال السياق المقامي تبيَّن المقصود من المعنىٰ.

٢- حال المخاطَب أو المستمع:

حيث اشترط الأصوليون وجوده خاصة في الرواية وأحوالها، ففرق بين سمع، وقيل له. . .إلخ، وهذه مباحث في علم الحديث لها تعلق بأحوال الراوي، لا سيما في البحث في عدالته وفقهه، كما أنَّ بعض الأصوليين يفرِّق بين الصحابي الفقيه، والصحابي غير الفقيه، ومنه قول النبي: «رُبَّ حامل فقه ليس بفقيه، ورُبَّ حامل فقه إلىٰ من هو أفقه منه»[3].

وكذلك استصحاب الحالة والظروف التي يكون فيها المخاطَبُ سواء في استقبال الخطاب أو في التصرف تجاه الخطاب، فمراعاة السياق المقامي والحالي ضرورية في استكناه المعنىٰ، والوقوف علىٰ حقيقته. مثاله: رجل وقع في قبضة الحرورية، فقالوا له ابرأ من علي وعثمان، فقال: أنا من علي، ومن عثمان أبرأ[4]، فما الذي قصده

---

(١) عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار علىٰ أصول البزدوي، ٢/ ١٠٢.

(٢) صحيح البخاري، باب ما يكره من كثرة السؤال، رقم (٧٢٩١)، ٩/ ٩٥.

(٣) سنن الدارمي، باب الاقتداء بالعلماء، رقم (٢٣٥)، ١/ ٣٠٢.

(٤) ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق: أحمد البدوي، وبدوي طبانة، (دار نهضة مصر، القاهرة، ط د)، ١/ ٨.

بالضبط في هذا الجواب، عن الذي طلبوه منه؟

فلو جاءت فرصة ليُسأل هذا الرجل بعد أن أصبح آمنًا، بعيدًا عن المخاطر، ماذا عساه يقول مجيبًا ومفسرًا عن الذي قاله؟، فسيقول حتمًا إن هذا قصدي ظاهرًا، أو أن يقول أنا قصدت التبرؤ منهما، أي الابتعاد عن بغضهما وإلحاق الضرر بهما. فلا يمكننا الوقوف علىٰ حقيقة مقصوده، إلا إذا استصحبنا معنا السياق المقامي والحالي الذي قيل فيه الخطاب. فهناك مؤشران يدلاننا علىٰ خلاف ظاهر ما قاله.

المؤشر الأول: هو الدلائل الكلامية اللفظية، فقد ذكر أنَّه من علي، وهذا يبيِّن لغة أنَّه من شيعة علي، «فمن» تفيد البعضية، كما أنَّ قوله «ومن عثمان أبرأ»، أي أنا بريء من أي تهمة بالكيد أو الملاحقة أو قصد الذي . . . إلخ.

المؤشر الثاني: هو السياق الحالي المقامي، فكلام الرجل وإجابته جاء في موضع إكراه وخوف ووجل، وهذه الحالة النفسية التي اعترت هذا الرجل جعلتنا نقف علىٰ حقيقة المقصود، وهو مجاراتهم حتىٰ ينجو بنفسه، مثل الذي يكره بين أن يسب أباه وبين أن يقتل، فلا شك أنَّ السبَّ أهون، فاختياره للسب وحفظ نفسه من القتل دليلٌ مقامي وحالي علىٰ أنَّه لا يقصد حقيقة السباب؛ وإنما تُحال عبارته إلىٰ مقصود آخر غير منطوق ألا وهو حقيقة القصد، الذي يعني حفظ نفسه من القتل. وقد دلَّنا السياق المقامي، وأوقفنا علىٰ حقيقة المعنىٰ المراد، وهو عكس الظاهر تمامًا، لكنه هو المراد رغم كل ذلك.

ولهذا نتفق مع ما قاله محمد بازي في تأكيده علىٰ ضرورة الجمع بين الدلائل الكلامية واستصحاب الدلائل السياقية أيضًا، حيث يقول: «إنَّ اعتماد دلائل السياق، التي يمكن بناؤها من خلال الإشارات المرتبطة بالحدث الكلامي، ومصاحبات التلفظ، وشروطه النفسية، وكذلك دلائل المساق، أي معاني الكلمات بما تفيده قرائن السياق؛ تعتبر حكمًا أقوىٰ في مسألة القصدية، لغياب إثباتات حية من صاحب الكلام تؤكد هذا المقصد أو ذاك»[1].

---

(١) محمد بازي، التأويلية العربية؛ نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات، (منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط١: ١٤٣١ه/ ٢٠١٠م)، ص٨٦.

١- أسباب النزول وورود الحديث وأحوال العرب وعاداتها في التخاطب:

يذكر الإمام الشاطبي ضرورة ذلك بقوله: «معرفة أسباب التنزيل لازمة لمن أراد علم القرآن»(١). وقوله أيضًا: «معرفة الأسباب رافعة لكل مشكل في هذا النمط، فهي من المهمات في فهم الكتاب بلا بد، ومعنىٰ معرفة السبب هو معنىٰ معرفة مقتضىٰ الحال»(٢). وواضح من خلال كلام الشاطبي بقوله «مقتضىٰ الحال»، أنَّ هذا تعبير عن السياق المقامي في حد ذاته، فمقتضىٰ الحال من مسميات هذا السياق.

مثال ذلك: ما صح أنَّ مروان بن الحكم قال لبوابه: اذهب إلىٰ ابن عباس فقل: لئن كان كل امرئ فرح بما أوتي، وأحب أن يحمد بما لم يفعل معذبًا؛ لنعذبن أجمعون. فقال ابن عباس ﷺ: ما لكم ولهذا؟ إنما دعا النبي يهود، فسألهم عن شيء، فكتموه إياه، وأخبروه بغيره، فأروه أن قد استحمدوا إليه بما أخبروه عنه فيما سألهم، وفرحوا بما أتوا من كتمانهم، ثم قرأ ابن عباس قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ فَنَبَذُوهُ وَرَآءَ ظُهُورِهِمْ وَٱشْتَرَوْا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُونَ ﴿١٨٧﴾ لَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَآ أَتَوا۟ وَّيُحِبُّونَ أَن يُحْمَدُوا۟ بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا۟﴾ [آل عمران: ١٨٧، ١٨٨]. ففي هذا الحادثة نجد أنَّ مروان ظنَّ الآية علىٰ عمومها، فبيَّن له ابن عباس أنها نزلت في شأن خاص بأهل الكتاب(٣).

فتتبع النصوص في مظانها وظروف نشأتها من شأنه أن يعصم المؤول عن ركوب الصعب، وسلوك مسالك التيه والبوار؛ لأنَّ «العلم بأحوال ولادة النصوص يحد من الاحتمالات، والظنون الناشئة لدىٰ المتلقي، ويوجه الفهم وبناء المعنىٰ؛ ولذلك لا بدَّ من إعادة بناء المقام التواصلي الأول للنص، بما يضم من متكلم، ومتلقين، وظروف، وعلاقات بينهما، ودواعي الإنتاج؛ أي مجموع العناصر الاجتماعية والثقافية المتصلة بالنص الكلامي»(٤).

فظروف نشأة الخطاب تدلنا دلالة واضحة علىٰ حقيقة المقصود، حقيقة المبتغىٰ؛

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ٣/ ٣٤٧.

(٢) المصدر نفسه، ٤/ ١٥٥.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٣٢.

(٤) محمد بازي، التأويلية العربية، ص١٠٥.

لأن سبب النزول أو سبب الورود، هو الذي يحدد لنا موقع النص في السياق التاريخي، هل يعمم فيكون منصرفًا إلىٰ جموع المكلفين، أم هو حادثة عين خاصة بصاحبها فحسب؛ فملابسات النص، وعلاقات نشأته دليل أكيد في الوقوف علىٰ المقاصد التي تغياها الشارع الحكيم سبحانه.

وفي هذا المقام يذكر لنا الإمام الشاطبي حادثة وقعت لأمير المؤمنين عمر ﷺ مع ابن عباس ﷺ، حيث روىٰ أبو عبيد عن إبراهيم التيمي قال: «خلا عمر ذات يوم، فجعل يحدث نفسه، كيف تختلف هذه الأمة، ونبيها واحد، وقبلتها واحدة، فقال ابن عباس: يا أمير المؤمنين إنَّا أنزل علينا القرآن فقرأناه، وعلمنا فيما أنزل، وإنَّه سيكون بعدنا أقوام يقرأون القرآن، ولا يدرون فيما نزل، فيكون لهم فيه رأي، فإذا كان لهم فيه رأي اختلفوا، فإذا اختلفوا اقتتلوا. قال: فزجره عمر وانتهره، فانصرف ابن عباس، ونظر عمر فيما قال فعرفه، فأرسل إليه، فقال أعد علي ما قلت، فأعاده عليه، فعرف عمر قوله، وأعجبه»[1].

فالاختلاف يقع عندما يجهل الناس موارد النزول وأسباب الورود، أما إذا عرف السبب فلا عجب بعد ذلك ولا اختلاف.

أما عن ضرورة معرفة معهود العرب وكونه يمثل السياق المقامي الخارجي الذي لا بدَّ من استصحابه في كل عملية تأويلية، فيقول الإمام الشاطبي: «ومن ذلك معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري أحوالها حالة التنزيل، وإن لم يكن ثم سبب خاص لا بدَّ لمن أراد الخوض في علم القرآن منه، وإلا وقع في الشبه والإشكالات التي يتعذر الخروج منها إلا بهذه المعرفة»[2]. وقد بيَّنَّا في المبحث الأول أهمية معهود العرب في العملية التأويلية بما يغني.

يضرب الأصوليون لذلك أمثلة عديدة، أهمها ما أنكره الفقهاء علىٰ من فسَّر قوله تعالىٰ: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ [النساء: ٣]، وزعم جواز نكاح تسعة، مستدلًا أنَّ الواو تفيد الجمع في الآية، وهذا الاستدلال اللغوي لا تقول به العرب في معهود خطابها بقولهم مثنىٰ وثلاث ورباع؛ لأنَّ «الله تعالىٰ خاطب العرب

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ٣/ ٣٤٨.

(٢) المصدر نفسه، ٣/ ٣٥١.

بأفصح اللغات، والعرب لا تدع أن تقول تسعة، وتقول اثنين وثلاثة وأربعة. وكذلك تستقبح ممن يقول: أعطِ فلانًا أربعة ستة ثمانية، ولا يقول: ثمانية عشر، وإنما الواو في هذا الموضع بدل، أي: أنكحوا ثلاثًا بدلًا من مثنىٰ، ورباع بدلًا من ثلاث»[1].

٢- مقامات النبي ﷺ في التشريع:

إنَّ تحديد أهمية المقام، ودلالة السياق الحالي، ينقلنا إلىٰ معرفة أهم التصرفات المتعددة التي تمثلها النبي ﷺ، ويقف السياق المقامي أمام هذه الأحوال موقفًا مختلفًا علىٰ حسب كل حالة وموقف. فقد وجَّه الأصوليون وبيَّنوا مدلول الأفعال التي كان يترجمها النبي ﷺ في مختلف المواقف والتصرفات، فقد بيَّنوا عن طريق السياق المقامي الدلالةَ التي تقوم عليها مقصدية كل تصرف من هذه التصرفات.

فتصرفاته الجبلية، وهواجسه النفسية، وأفعاله بمقام النبوة، وأعماله بوصفه رئيسًا للدولة، وبوصفه قاضيًا أو مفتيًا كلها مقامات متعددة[2] للنبي ﷺ لا بدَّ أن تراعىٰ في العملية التأويلية، التي تبتغي الوقوف علىٰ المقصد والغاية والفحوىٰ. ولا يمكن إغفال المقاصد في التأويل أبدًا، ويتأكد ذلك في هذه المسألة السياقية.

وقد تناول الإمام القرافي[3] هذه المقامات بدراسة مستفيضة متميزة؛ فقد انطلق من

---

(١) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٥/ ١٤.

(٢) ينبغي التنبيه إلىٰ أنَّ أول من أشار إلىٰ تعدد مقامات النبي ﷺ، وترتب الآثار التشريعية بناء علىٰ اختلاف التصرفات القولية والفعلية، كان ابن قتيبة في كتابه تأويل مختلف الحديث؛ حيث فرَّق بين ما هو وحي فهو عام، وبين ما هو معلل بسبب فهو خاص، وبيَّن ما هو علىٰ سبيل الإرشاد.
ينظر: تأويل مختلف الحديث، ص١٨٣-١٨٤. كذلك أشار بعده ابن عبد البر، إلىٰ تفريق ما يكون علىٰ سبيل الديانة، وما يكون علىٰ سبيل الإرشاد، ينظر: التمهيد، ١٣/ ٩٣. ثم أتىٰ القاضي عياض فميَّز ما كان علىٰ سبيل الديانة والتبليغ، فالأمة مأمورة باتباعه، وبين ما كان علىٰ سبيل الجبلة، أحوال النفس، وأمور الدنيا مما ليس فيه تشريع؛ فهو لا يدخل في التشريع. ينظر الشفا، ٢/ ١٢٣. ثم توالت بعد ذلك البحوث والدراسات من لدن العز بن عبد السلام في كتابه (قواعد الأحكام، ٢/ ١٤٢)، وأفاض فيها تلميذه القرافي، وبعدهم ابن القيم، والدهلوي، إلىٰ أن جاءت دراسة الإمام الطاهر بن عاشور، ففصَّل ما أجمله غيره. ينظر في ذلك: سعد الدين العثماني، تصرفات الرسول ﷺ بالإمامة؛ الدلالات المنهجية والتشريعية، (مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ٢٠٠٢م).

(٣) هو الإمام شهاب الدين، أحمد بن إدريس، أبو العباس الصنهاجي المصري، الفقيه المالكي، والأصولي النظار، تتلمذ علىٰ يد العز بن عبد السلام، من أهم مؤلفاته: الفروق. توفي سنة ٦٨٤هـ شجرة النور الزكية، ١/ ١٨٨.

مسلمة مقاصدية مفادها أننا لا يمكن أن نعرف حقيقة كثير من الأحكام والسنن التشريعية الفعلية والقولية التقريرية، وكذا التصرفات الجبلية النفسية، من دون أن نستصحب معنا مقتضىٰ المقام الذي يتمثله النبي ﷺ.

فالحكم التشريعي المستنبط عن طريق توظيف آليات التأويل، لا بدَّ أن يكون مشفوعًا بوقفة سياقية لمقامات التشريع؛ لذا أكَّد القرافي علىٰ وجوب استحضار المقام الذي كان سببًا في صدور هذا القول أو ذاك الفعل. وقد وقف عند هذه المعاني في الفرق السادس والثلاثين[1] من كتابه الفروق.

فقد ميَّز القرافي بين ثلاثة مقامات للنبي ﷺ؛ مقام القضاء، ومقام الفتوىٰ، ومقام الإمامة، فتصرفاته ﷺ بهذه الأوصاف تختلف آثارها في الشريعة، فما قاله أو فعله في مقام الفتوىٰ والتبليغ -وهو أغلب مقام تمثله في حياته؛ لأنَّ وصف الرسالة غالب عليه- كان حكمًا عامًّا علىٰ الثقلين إلىٰ يوم القيامة[2].

وما كان علىٰ سبيل وصف الإمامة، فلا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بإذن الإمام، اقتداء به ﷺ؛ لأنَّ وصف الإمام يقتضي ذلك.

وما كان علىٰ سبيل وصف القضاء، فلا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بحكم حاكم اقتداء به أيضًا؛ وذلك لأنَّ السبب الذي لأجله تصرف فيه ﷺ يقتضي ذلك[3].

عرض ابن عاشور هذه المقامات، وفصل ما أجمله القرافي، وزاد عليه إلىٰ أن أوصلها إلىٰ اثني عشر مقامًا؛ وهي: التشريع، والفتوىٰ، والقضاء، والإمارة، والهدي، والصلح، والإشارة علىٰ المستشير، والنصيحة، وتكميل النفوس، وتعليم الحقائق العالية، والتأديب، والتجرد عن الإرشاد[4].

ولكل من هذه المقامات قرائن تعرف بها، وأحكام تترتب عليها، يتوجب معرفتها من أجل التمييز بين هذه المقامات للوصول إلىٰ مقصود التشريع، وغايته.

يمكن بيان هذه المقامات عن طريق إدراجها في نوعين من التصرفات:

---

(١) القرافي، الفروق، ١/ ٢٠٥.

(٢) المصدر نفسه، ١/ ٢٠٦.

(٣) المصدر السابق، ١/ ٢٠٦.

(٤) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص٣١؛ التحرير والتنوير، ٤/ ١٠٩.

١- التصرفات النبوية التشريعية.

٢- التصرفات النبوية غير التشريعية.

أولًا: التصرفات النبوية التشريعية:

ويدخل في هذا القسم عدة مقامات موزعة علىٰ حسب الحال التي يكون عليها النبي ﷺ سواء في الفتوىٰ أو القضاء أو الإمامة أو الأحوال الخاصة. وهذا القسم هو الأصل في تصرفاته.

أ- مقام الرسالة والتبليغ:

ينبع هذا المقام من الوظيفة التي أنيط بها ﷺ، وهي تبليغ هذا الدين، وقد جاءت آيات القرآن المجيد، متضافرة ومستفيضة في بيان هذه الوظيفة، من ذلك قوله تعالىٰ: ﴿مَّا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ﴾ [المائدة: ٩٩].

ب- مقام الفتيا:

الفتوىٰ تقوم علىٰ أساس الإجابة علىٰ ما يحدث من مستجدات، وقضايا تتطلب الحكم الشرعي، والإبانة، ومقام الفتيا للنبي ﷺ كما قال القرافي: «يخبر عن مقتضىٰ الدليل الراجح عنده، فهو كالمترجم عن الله تعالىٰ فيما وجده في الأدلة»[١]، وعلىٰ هذا الأساس فرّق القرافي بين مقام الفتيا ومقام التبليغ؛ فتصرف النبي في التبليغ، يكون في مقام الناقل للأحكام الشرعية المبلغ لها، فهو كالرواي للحديث، أما مقام الفتيا فيقوم علىٰ توظيف الأدلة في النازلة المراد الإجابة عنها، وعنه ورث المفتون هذا المقام.

مثاله لما سئل عن ماء البحر، فقال: «هو الطهور ماؤه»[٢]. وغالب هذا المقام أن يرد الحكم فيه عامًا، علىٰ مفهوم قاعدة «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب».

ج- مقام القضاء:

وهو ما يحكم به النبي ﷺ بوصفه قاضيًا بين الناس، في الفصل بين الخصومات، وحل النزاعات، وذلك عن طريق ما يظهر من الأدلة والقرائن والحجج التي يدلي بها

---

(١) القرافي، الفروق، ١/ ٢٠٧.

(٢) سنن ابن ماجه، باب الوضوء بماء البحر، رقم (٣٨٦)، ١/ ١٣٦.

المتخاصمون. فهذه أحكام خاصة لا تعمم، وغير ملزمة لغيره، فلأي قاضٍ أن يأخذ بخلافها علىٰ حسب ما ظهر من الأدلة.

وفي هذه الحالة لا بدَّ من التفريق بين الأخذ بالقاعدة القانونية أي الحكم الشرعي، وبين كيفية تنزيل هذا الحكم[1]. فإذا كانت المسألة المتنازع عليها واضحة لا تحتاج إلىٰ اجتهاد وغيره؛ فهي من قبيل الفتيا، يعم العمل بها لكل الناس. أما إذا تعلق الأمر باجتهاد في تطبيق الحكم أو القاعدة القانونية؛ فهذا هو تطبيق القضاء وممارسته، وذلك عن طريق جمع الأدلة والموازنة بينها ... إلخ.

ومقام القضاء هو تصرف منه ﷺ بالاجتهاد، علىٰ وفق ما ظهر أمامه من الأدلة والقرائن؛ ولذلك ورد عنه ﷺ قوله: «إنكم تختصمون إليّ، ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض، فمن قضيت له بحق أخيه شيئًا بقوله، فإنما أقطع له قطعة من النار فلا يأخذها»[2].

ومن أوجه الفرق بين مقام القضاء ومقام الفتيا ما يلي:

- أنَّ مقام الفتيا والقضاء كليهما إخبار عن حكم شرعي، لكن وجه الفرق بينهما أن حكم القضاء ملزم بقوة الحكم نفسه، أما حكم الفتوىٰ فهو غير ملزم إذا كان صادرًا عن غيره من المفتين، أما عنه ﷺ فهو ملزم وواجب الاتباع؛ لذلك قالوا: القاضي مجبر، والمفتي مخبر.

- أنَّ التصرف بالفتوىٰ شامل عكس مقام القضاء، فموضوع الفتوىٰ يشمل العبادات والمعاملات، أما القضاء فلا يشمل إلا المعاملات فقط.

- كذلك فإنَّ التصرف بالفتوىٰ يقبل النسخ، أما التصرف بالقضاء فلا يقبل النسخ.

د- مقام الإمامة:

وهي التصرفات التي صدرت منه ﷺ بوصفه إمامًا حاكمًا للدولة، يدير شؤونها بما يحقق المصالح ويدرأ المفاسد، ويقوم علىٰ الشؤون الداخلية والخارجية علىٰ وفق ما تقتضيه المصلحة.

---

(١) سعد الدين العثماني، تصرفات الرسول ﷺ بالإمامة، ص٢٧.

(٢) صحيح البخاري، باب من أقام البينة بعد اليمين، رقم (٢٦٨٠)، ٣/ ١٨٠.

ويتميز هذا المقام عن غيره في كونه يتعلق برعاية المصالح العامة، أو كما قال القرافي بأنَّ الإمام يقوم علىٰ: «بعث الجيوش لقتال الكفار والخوارج، ومن تعين قتاله، وصرف أموال بيت المال في جهاتها، وجمعها من محالها، وتولية القضاة، والولاة العامة، وقسمة الغنائم، وعقد العهود للكفار ذمة وصلحًا»(١).

كذلك مما يتميز به هذا المقام أنَّ الإمام لديه من قوة التنفيذ ما لا يكون لغيره من مقامات الإفتاء والقضاء، فهو السلطان، وبيده المقدرة.

وعلىٰ هذا الأساس فما يصدر عنه علىٰ سبيل الإمامة، فهو جزئي خاص بظروف زمانية ومكانية محددة، أو كما قال ابن القيم بأنها: «مصلحة للأمة في ذلك الوقت، وذلك المكان، وعلىٰ تلك الحال»(٢).

فما كان علىٰ وجه الإمامة فلا يجوز أن يتصرف فيه أحد إلا بعد إذن الإمام، وأمره. وبناء علىٰ ذلك؛ اختلف الفقهاء في كثير من المسائل هل تصرف فيها النبي ﷺ بمحض الإمامة؟ فلا يجوز لأحد أن يتصرف في شيء من ذلك إلا إذا أذن الإمام في ذلك؟ أم أنها علىٰ غير ذلك؟

مثاله: قوله ﷺ: «من أحيا أرضًا ميتة فهي له»(٣)، اختلف الفقهاء في تأويل هذه الآية، هل هو تصرف بالفتوىٰ؟، فيجوز لكل واحد أن يمتلك أرضًا بمجرد الإحياء، وهو مذهب الإمام مالك والشافعي؛ أم هو تصرف منه ﷺ بالإمامة؟، فلا يجوز لأحد أن يحيي إلا بإذن الإمام، وهو مذهب الأحناف(٤).

هـ- مقام الخصوصية أو الأعيان الخاصة:

هذا المقام اشتهر لدىٰ الفقهاء بقضايا الأعيان، فهي أحكام خاصة بأشخاص معينين، وقد أثبت الأصوليون والفقهاء قضايا الأعيان والأحكام الخصوصية عن طريق القرائن التي صرفت الحكم عن عمومه إلىٰ حكم الخاص؛ لأنَّ الأحكام في الأصل إنما ترد علىٰ الناس عامة إلا إذا ثبت بالدليل والقرينة ما يصرف دلالتها العامة.

---

(١) القرافي، الفروق، ١/ ٢٠٥.

(٢) ابن القيم، زاد المعاد في هدي خير العباد، ٣/ ٤٩٠.

(٣) سنن أبي داود، باب في إحياء الموات، رقم (٣٠٧٣)، ٣/ ١٧٨.

(٤) القرافي، الفروق، ١/ ٢٠٥.

مثاله: ما ورد أنَّ أبا بردة بن نيار، ذبح جذعة من المعز، فقال للنبي: إنَّ عندي جذعة، فقال ﷺ: «**اذبحها ولن تجزي عن أحد بعدك**»[1]. وقد جاءت القرينة مع الحديث تبيِّن وجه الخصوصية له فقط دون غيره، في قوله: «ولن تجزي عن أحد بعدك».

لكن، هناك حالات اختلف فيها الفقهاء هل تحمل علىٰ الخصوصية أم تعم؟، وذلك لعدم ظهور القرينة التي تصرف الحكم عن العموم.

مثاله: حديث عائشة أنَّ سالمًا مولىٰ أبي حذيفة، كان مع أبي حذيفة وأهله في بيتهم فأتت سهلة ابنة سهل النبي فقالت: إنَّ سالمًا قد بلغ ما يبلغ الرجال، وعقل ما عقلوا، وإنه يدخل علينا، وإني أظن أنَّ في نفس أبي حذيفة من ذلك شيئًا. فقال لها النبي ﷺ: «**أرضعيه تحرمي عليه، ويذهب الذي في نفس أبي حذيفة**» فرجعت فقالت: إني قد أرضعته. فذهب الذي في نفس أبي حذيفة[2].

فذهب جمهور الصحابة والتابعين والفقهاء[3] إلىٰ أنَّ حديث سالم خاص به؛ وبالتالي لا يحرم رضاع الكبير، واستدلوا بعدة أحاديث؛ منها ما قاله أزواج النبي ﷺ معترضين علىٰ قول لعائشة: «وما يدرينا؟ لعل ذلك كانت رخصة لسالم وحده»[4].

أيضًا، قوله ﷺ: «**إنما الرضاعة من المجاعة**»[5]، **فلا يتحقق الرضاع إلا ما كان دون العامين؛ فهذا لا يصدق إلا علىٰ من يشبعه اللبن، ويكون غذاءه لا غير، فلا يدخل الكبير في هذا الحصر.**

وذهبت عائشة وعلي وداود الظاهري[6]، إلىٰ أنَّ رضاع الكبير يحرم[7]؛ لحديث

(١) صحيح البخاري، باب سنة الأضحية، رقم (٥٥٤٥)، ٧/ ٩٩.

(٢) صحيح مسلم، باب رضاع الكبير، رقم (١٤٥٣)، ٢/ ١٠٧٦.

(٣) وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ٩/ ٦٦٣٧.

(٤) سنن ابن ماجه، باب رضاع الكبير، رقم (١٧٤٧)، ١/ ٦٢٥.

(٥) صحيح مسلم، باب إنما الرضاعة من المجاعة، رقم (١٤٥٥)، ٢/ ١٠٧٨.

(٦) هو أبو سليمان داود بن علي بن داود بن خلف الأصبهاني، من بلاد فارس، تزعم مذهب الظاهرية، فكان المؤسس الأول للمذهب الظاهري، من مؤلفاته: إبطال القياس. توفي سنة ٢٧٠هـ طبقات الفقهاء، ص٩٢.

(٧) ابن رشد القرطبي، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ٣/ ٦٠.

سالم، فهو عام وليس خاصًا؛ إذ لا دليل على الخصوصية في نظرهم، وكانت السيدة عائشة تأمر أختها أم كلثوم، وبنات أخيها، يرضعن من أحبت أن يدخل عليها من الرجال[1].

وواضح من خلال سوق هذه الأدلة أنَّ القول بخصوصية حديث سالم ظاهر وراجح، اقتضت رجحانه الأدلة ومقاصد التشريع.

ثانيًا: التصرفات النبوية غير التشريعية:

فهذه تصرفات لم يقصد بها الاقتداء، وبالتالي فهي مقامات لا تتعلق بالتشريع، ولا مما يدخل في إطاره، وذلك مثل الأحوال الجبلية، والتصرفات العادية، وبعض الشؤون الدنيوية. فمراعاة هذا المقام تقتضي الوقوف على تصرفاته؛ هل هي مما يدخل في التشريع أم لا؟

مثاله: أنَّ النبي ﷺ مرَّ بقوم يلقحون، فقال: «**لو لم تفعلوا لصلح**» قال: فخرج شيصا، فمر بهم فقال: «**ما لنخلكم؟**» قالوا: قلت كذا وكذا، قال: «**أنتم أعلم بأمر دنياكم**»[2].

مثال آخر: قدم إلى رسول الله ﷺ لحم ضب، فلم يأكل، فقال خالد بن الوليد: أحرام الضب يا رسول الله؟ قال: «**لا، ولكنه لم يكن بأرض قومي فأجدني أعافه**»، قال خالد: فاجتررته، فأكلته ورسول الله ﷺ ينظر، فلم ينهني[3].

فهذا مقام غير تشريعي وقف فيه النبي ينِد عن التشريع، وإنما يعبِّر عن محض الجبلة والبشرية المحضة، دون أي تعلق بأركان النبوة ومقتضياتها في التبليغ والتبيين.

هذه مقامات للنبي ﷺ بيَّنت لنا الأحوال التي يتغير فيها حكم التشريع عن كونه عامًّا أو خاصًّا، أو كونه ملزما أو غير ملزم، أو كونه تشريعًا أو غير تشريع، أو كونه مما يأذن فيه الإمام أو لا يشترط ذلك، أو كونه مما يلحقه النسخ أم لا ... إلخ. فهذه الأحوال لا سبيل إلى معرفتها من دون معرفة المناسبة والسياق الحالي المقامي الذي وردت فيه.

---

(١) وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ٩/٦٦٣٧.

(٢) صحيح مسلم، باب وجوب امتثال ما قاله شرعًا دون ما ذكره ﷺ من معايش الدنيا، رقم (٢٣٦٣)، ٤/١٨٣٦.

(٣) صحيح مسلم، باب إباحة الضب، رقم (١٩٤٦)، ٣/١٥٤٣.

وعلىٰ هذا الأساس تتأكد ضرورة السياق بنوعيه المقالي أو المقامي، في أي عملية تأويلية أريد لها أن تعبِّر عن مقاصد الشارع الحكيم ﷻ.

من خلال هذ التقسيم الذي ارتآه الأصوليون نجد أنَّ آلية السياق تمثل جماع الآليات المنهجية في أي عملية تأويلية؛ لأنَّه يستحيل كما قال الإمام الشاطبي أن نعزل النصوص عن سياقاتها وملابستها، بل إنَّ طبيعة الرصيد اللغوي العربي، قائمة علىٰ أساس من الإجمال والمجاز والتورية والحذف والتقديم والتأخير ... إلخ، ولا طريق أمام حل هذه الشفرات اللغوية إلا عن طريق دعامة السياق بمختلف مفاصلها وأنواعها.

وقيمة السياق تشغل حيزًا كبيرًا في المباحث التأويلية، حيث نجد آلياته تمثل أساسًا في كل المباحث اللغوية، وقد رأينا دوره في توجيه دلالتي الأمر والنهي، كذلك سائر المباحث الدلالية اللغوية ومستويات النص، لا تتحدد هذه الدلالات إلا عن طريق السياق.

كما نجد له وجودًا أساسيًا في مقاصد التشريع كما سنرىٰ في الفصل الثاني، حيث يعتبر الرافد الأساسي الذي يطلنا علىٰ وجه المصلحة، ومقصدية النصوص.

وتظهر أهمية السياق أيضًا في كثير من المصادر الأصلية والتبعية للتشريع، مثل سد الذرائع، والاستحسان، والاستصحاب، والعرف، والمصالح المرسلة ... إلخ.

فلا يكاد مبحث أصولي يخلو من مباحث السياق وآلياته؛ لذا يمكن اعتبار السياق بأنَّه واسطة العقد في سلسلة المناهج التأويلية في الفكر الأصولي.

الفرع الثالث

البعد السياقي في مناهج التأويلية المعاصرة

لم يخف الدرس الدلالي لنظرية السياق علىٰ اللسانيين المعاصرين حيث أسسوا لنظريات مختلفة في قراءة التحليل السياقي للغة Contextual analysis، وإن كان السبق الإبداعي واضحًا لدىٰ الأصوليين واللغويين القدامىٰ، وأهم من اشتهر بنظريات السياق في الفكر الغربي: المدرسة اللغوية الاجتماعية التي تزعمها فيرث، حيث اشتغل علىٰ بيان العوامل الداخلية والخارجية التي تحدد المعنىٰ؛ فأثبت مقولته بأنَّ: «المعنىٰ وظيفة السياق»[1]، وقد درس النظرية السياقية بكونها موردًا اجتماعيًا يحيط بالتركيبة اللغوية عند استصحاب السياق الاجتماعي من أعراف وظروف وعوامل تستصحب الإبداع الأدبي والفكري.

ويرىٰ أولمان أنَّ عملية التأويل Interpretation، لن تكون مسددة إلا إذا كانت مشفوعة بالدلالة السياقية، حيث وسع مفهوم السياق بقوله: «إنَّ السياق علىٰ هذا التفسير ينبغي أن يشمل لا الكلمات والجمل الحقيقية السابقة واللاحقة فحسب؛ بل والقطعة كلها والكتاب كله»[2].

وقد ردَّ بالمر علىٰ كل من رفض السياق أو استبعده من اللغويين قائلًا: «من السهل أن نسخر من النظريات السياقية، مثلما فعل بعض العلماء، وأن نرفضها باعتبارها غير عملية. لكن من الصعب أن نرىٰ كيف يمكننا أن نرفضها دون إنكار الحقيقة الواضحة التي تقول بأنَّ معنىٰ الكلمات والجمل يرتبط بعالم التطبيق»[3].

استفاد فيرث من جهود مالينوفسكي، وعن طريق كثير من المعطيات التي أقامها

---

(١) Firth: Papers in Linguistics. P. 184.

(٢) ستيفن أولمان، دور الكلمة في اللغة، ترجمة: د.كمال بشر (مكتبة الشباب ط ١٠: ١٩٨٦م)، ص٣٢.

(٣) بالمر، علم الدلالة، ص٧٧.

مالينوفسكي توجهت قراءات فيرث النوعية في النظرية السياقية.

يقول علي عزت: «إنَّ كلًّا من مالينوفسكي وفيرث يستخدمان هذه النظرية بطريقة مختلفة، ويرجع هذا بالضرورة إلىٰ أنَّ مالينوفسكي كان عالمًا أنثروبولوجيا، أفضت به دراساته للأجناس البشرية إلىٰ اهتمامه العارض باللغة، بينما كان فيرث عالمًا لغويًا مهتمًا بالثقافة الإنسانية بالدرجة التي تعينه علىٰ تكوين نظرية لغوية»[1].

يتجاوز فيرث القراءة السطحية المعجمية؛ فقامت نظريته التأويلية علىٰ أساس المعرفة السياقية، فقد شدَّد النكير مثل الأصوليين علىٰ أولئك الذين لا يلتفتون سوىٰ إلىٰ الصورة المعجمية، فنراه بناء علىٰ هذا الأساس ينطلق من أنَّ التأويل الصحيح لا بدَّ أن يكون مشفوعًا بمساطر وآليات السياق بمختلف أنواعه، وقد بيَّن رؤيته المنهجية في التعامل مع النصوص في أثناء العملية التأويلية، فحصرها في النقاط التالية[2]:

- أن يحلل النص اللغوي علىٰ المستويات اللغوية المختلفة.

- أن يبيِّن سياق الحال، أي شخصية المتكلم، شخصية السامع، وجميع الظروف المحيطة بالكلام، وهذا يمكننا من تحديد بيئة الكلام.

- أن يبيِّن نوع الوظيفة الكلامية، عن طريق إبراز الدور الاجتماعي الذي يقوم به المتكلم، وسائر المشتركين في الكلام.

- أن يبيِّن الأثر الذي يتركه الكلام.

فهذه الأهداف التي بنىٰ عليها فيرث نظريته السياقية تحيلنا علىٰ: «أنَّ اهتمام فيرث، كان منصبًّا علىٰ إحلال القول محله ضمن السياق الاجتماعي، ومن ثَمَّ الخروج بتعميمات حول أنماط المعاني التي تفرزها سياقات اجتماعية محددة. وقد اقترح منهجًا مقننًا لوصف هذه السياقات يشبه إلىٰ حد كبير المناهج الوصفية الأخيرة الأكثر حداثة . .»[3].

---

(١) علي عزت، اللغة ونظرية السياق، مجلة الفكر العربي المعاصر، القاهرة، العدد ٤٦، ١٩٧١م، ص٢٣.

(٢) كمال بشر، دراسات في علم اللغة، (دار المعارف، القاهرة، ط٢: ١٩٨١)، ص١٧٢.

(٣) براون بول، تحليل الخطاب، ترجمة: محمد لطفي الزليطي، منير التريكي، جامعة الملك محمد بن سعود، ١٩٩٧، ص٤٦.

فالحقل السياقي هو الذي يحيلنا إلىٰ المعاني الحقيقية للنص، ولا يتم حصول عملية الإفهام والفهم إلا في السياق بالاتكاء علىٰ مستويات النص، وأحوال مؤلفه، باتباع الأنظمة التالية:

١- الاعتماد علىٰ معرفة سياق الحديث، عن طريق معرفة الفترة الزمنية، معرفة المؤلف، معرفة الظروف القريبة والبعيدة، معرفة الجنس الذي ينتمي إليه الخطاب.

٢- معرفة نحو اللغة.

٣- امتلاك مجموعة القواعد المتعلقة بتنظيم النص.

بالإضافة إلىٰ تشجيعه علىٰ السياق اللغوي، المتعلق بالتراكيب اللغوية والأنظمة الداخلية للنص، كما يسميها الأصوليون بالسياق المقالي؛ يتوجه فيرث نحو السياق الخارجي الذي سمَّاه بسياق الموقف، ويقوم هذا الأخير علىٰ استصحاب الفجوات الخارجية التي تحيط بظروف النص ومؤلفه.

فالاعتماد علىٰ الرصيد الثقافي يعني معرفة الملابسات العقلية والحسية التي لازمت ظرف التأليف، بكل مكوناتها: المؤلف، النص ... إلخ.

فأهم ما اشتهر به فيرث في توظيف آليات السياق هو سياق الموقف، وهذا المصطلح استلهمه من نظريات مالينوفسكي، حيث إنَّ: «سياق الموقف الخاص بمالينوفسكي يتألف من الملامح الواقعية الفعلية التي ترتبط بالبيئة الثقافية والطبيعية التي حدث فيها الموقف»[1]، ومن هذه المنطلقات التأسيسية لسياق الموقف التي استثمرها فيرث عن طريق نظريات مالينوفسكي، استطاع فيرث أن يتوجه نحو فهم أعمق لتوظيف سياق الموقف، وبيان أهميته في توجيه الدلالة.

فللوقوف علىٰ أي عملية تأويلية لا بدَّ من استصحاب المعاني اللغوية المتمثلة في السياق النصي أو اللغوي، وكذلك السياق الحالي (الموقف)، ومن هنا «استلزم الوصول إلىٰ معنىٰ النص أن يحلل علىٰ المستويات اللغوية المختلفة أولًا، وأن يبين سياق الحال، وهو جملة العناصر المكونة للحال الكلامية ثانيًا، وأن يعين نوع الوظيفة

---

(١) اللغة ونظرية السياق، ص٢٣.

الكلامية ثالثًا، وأخيرًا يذكر الأثر الذي يتركه الكلام»[١].

لذلك؛ فإنَّ فكرة السياق تحولت علىٰ يد فيرث ومالينوفسكي، إلىٰ نظام اجتماعي لا يمكن أن يتحرك المؤول والقارئ في أي وجهة صحيحة إلا إذا استصحب هذه المعاني السياقية سواء كان لفظيًا أو مقاميًا أو خارجيًا.

وعلىٰ هذا الأساس توجهت نظرة تودوروف في تحديد الإطار الوظيفي للسياق بمختف أنواعه: «نطلق تسمية مقام الخطاب علىٰ مجموع الظروف التي يجري في كنفها فعل التلفظ، ينبغي أن يفهم من هذا المحيط الطبيعي والاجتماعي اللذان يحتضنان هذا الفعل الخطابي، والصورة التي يكونها المتخاطبون عن هذين المحيطين . . . وغني عن البيان القول إنَّ أغلب الأفعال التلفظية يتعذر تأويلها إذا اقتصرت معرفتنا علىٰ الملفوظ المستعمل، وإذا كنًا نجهل كل شيء عن المقام فإننا لن نتمكن من معرفة معاني الملفوظ وآثاره، بل إننا لن نتمكن بالخصوص من الوصف السليم للقيمة المحايثة للملفوظ، حتىٰ ولو تم الاعتماد علىٰ المعلومات التي يوفرها هذا الملفوظ»[٢].

إنَّ أهم المنظرين الذين استثمروا مفاصل النظرية السياقية بعد فيرث هم أرباب نظرية أفعال الكلام speech acts theory، وقد اتخذ هؤلاء من مقولات مالينوفسكي مرجعًا في توظيف البعد السياقي في التأويل، فقد ظهرت نظرية أفعال الكلام علىٰ يد أوستين.

إنَّ استراتيجية المعطىٰ الدلالي الذي قامت عليه نظريته تقوم علىٰ أساس تضافر الدلالة الداخلية والسياق الخارجي في تشكل النص؛ وبالتالي تضافرهما في أي عملية تأويلية، فتقوم فكرة تضافر هذه الثنائية علىٰ: «أنَّ دراسة المعنىٰ يجب أن تبتعد عن التراكيب الجوفاء مثل «الجليد أبيض»، بمعزل عن سياقها؛ لأنَّ اللغة عادة تستخدم داخل سياق الكلام لتأدية كثير من الوظائف، فعندما نتكلم فإننا نقدم اقتراحات، ونبذل وعودًا، ونوجه الدعوات، ونبدي مطالب، ونذكر محظورات، وما إلىٰ ذلك،

---

(١) محمود السعران، علم اللغة، (دار الفكر، القاهرة، ط٢: ١٩٩٧م)، ص٣١٢.

(٢) نقلًا عن: محمد الولي، السياق إشكالية قديمة في أضواء جديدة، (مجلة الإحياء، العدد٢٥، الرابطة المحمدية للعلماء/ المغرب، جويلية ٢٠٠٧م)، ص٦٤.

وبالطبع فإننا نستخدم الكلام ذاته في بعض الحالات لتأدية فعل بعينه، وخاصة عندما يصبح الكلام هو الفعل ذاته»[1].

فبعد هذا التأسيس ينطلق في قراءة إجرائية يوضح فيها مختلف الوسائل اللغوية والدلائل المعنوية السياقية التي يمكن للمؤول أن يستخدمها للكشف عن المعنىٰ المراد:

١- صيغة اللفظ في حد ذاته؛ فالفعل مثلًا في صيغة الأمر، يقول أوستين: «من أرجح معاني الأمر كونه يجعل من التلفظ بالصيغة دلالة علىٰ الوجوب أو الإباحة أو التهديد . . . وهكذا عندما أقول «أغلق الباب»، فإنَّه يفهم من السياق معاني متعددة:

- «أغلق الباب، أغلق الباب»، يدل هذا التكرار علىٰ أني آمرك بالقيام بالفعل المأمور به، والإنشاء دال علىٰ الوجوب.

- «أغلق الباب كما أفعل»، هنا يكون الأمر مشابهًا لقولي «أنصح لك أن تغلقه»، والأمر هنا للإرشاد.

- «أغلق الباب إن أحببت»، والأمر هنا للإباحة . . .»[2].

وواضح من خلال هذا النوع الإجرائي أنَّه يلتفت التفاتًا بليغًا إلىٰ السياق المقالي أو اللفظي؛ لأنَّه متعلق أساسًا بلفظ النص ومنطوقه، فقد رأينا كيف حدد السياق المقالي الدلالةَ في مختلف المأمورات الحاصلة؛ فقوله «أغلق الباب، أغلق الباب» دلَّ السياق المقالي المتمثل في تكرار الأمر علىٰ أنَّ ذلك علىٰ سبيل الوجوب.

وكذلك قوله «أغلق الباب كما أفعل» فهو إرشاد، وهذا واضح أيضًا من خلال السياق المقالي الذي دلَّت عليه لفظة «كما أفعل»، فهي تدل المستمع أنها للإرشاد، ولا تخرج عنه.

أما قوله «أغلق الباب إن أحببت» فدلالة السياق المقالي أيضًا تحيل إلىٰ معنىٰ

---

(١) هدسون، علم اللغة الاجتماعي، ترجمة: محمود عياد، (عالم الكتب، القاهرة، ط٢: ١٩٩٠م)، ص١٣٣.

(٢) جون أوستين، نظرية أفعال الكلام؛ كيف ننجز الأشياء بالكلمات، ترجمة: عبد القادر قنيني، (الدار البيضاء، إفريقيا الشرق، ١٩٩١م)، ص٩٢.

الإباحة؛ فلفظة «إن» جاءت في مقام التخيير، وهذه دلالة لفظية في السياق لا تخرج عنها إلىٰ غيرها.

٢- حال المتكلم في أثناء كلامه أو خطابه؛ فتشديد المخاطِب علىٰ الصوت وإيقاعه[١]، ونبرة الصوت، كلها تمثل دلالة سياقية تعين علىٰ فهم المراد، وهذا النوع الذي ذكره أوستين في الحقيقة يتوزع علىٰ نوعين من السياق؛ فهو من جهة سياق مقالي؛ لأنَّ الأحوال الخطابية، متعلقة بالألفاظ، في كيفية نطقها وإيقاعها، وهذا يجعل الدلالة الناجمة عنها دلالة سياقية لفظية أو قولية.

ومن جهة أخرىٰ فهو سياق مقامي، أو حالي؛ لأنَّ دلالته تتضح من خلال الحال الذي يظهر عليها المخاطِب؛ فنبرة الصوت، وطبيعة الإيقاع تلفظ عن طريق الحالة النفسية التي يكون عليها المخاطب، وبالتالي فالمواقف التي ينتجها من وراء هذه الحالة المترجمة في طبيعة الصوت والإيقاع، لا تتضح دلالتها إلا وفق السياق المقامي أو الحالي الذي يقفنا علىٰ حقيقة المراد أو القصد الذي يرجوه.

٣- الظروف: وهذا النوع متعلق بالمحيط الخارجي الذي أنتج فيه المخاطِب الكلام[٢]؛ فالدلالة التي نستجليها خلف هذه الأحوال تعد رافدًا حقيقيًا في القبض علىٰ المعنىٰ، وهذا لا يخرج عن مدلول السياق المقامي الذي أسس له فيرث، كما رأينا.

٤- أدوات الربط بين أجزاء المنطوق[٣]، تعد رافدًا معتبرًا في القبض علىٰ معنىٰ الدلالة.

٥- ما يصاحب التلفظ بالكلام ومستتبعاته: في هذا الصدد يركز أوستين علىٰ الحالة المزاجية التي يكون فيها المخاطِب؛ فهذه الأحوال يترجمها في حركاته التي تأتي مع الكلام، حيث «قد يساعد التلفظ بالكلام علىٰ استخدام الحركات والإشارات (من غمز بالعين، وتحريك للأيدي، ورفع للكتف، وتقطيب للوجه، وعبوسه، وغير ذلك). وهذا النوع من التعابير الحركية يستخدم أحيانًا من دون أن يحرك الإنسان

---

(١) المرجع نفسه، ص٩٢.

(٢) المرجع السابق، ص٩٣.

(٣) المرجع نفسه، ص٩٣.

لسانه، وأهمية هذه الطرق والوسائط في التعبير واضحة لا تحتاج إلىٰ شرح»[1].

٦- ملابسات وأحوال التلفظ بالعبارة[2]؛ فمن يقول: «سأموت يومًا»، ثم يقول: «أوصي لك بساعتي هذه»، وهو صحيح البنية قويها، هذا يجعلنا نتخذ موقفًا مغايرًا لما تدل عليه ظاهر العبارة؛ فالسياق المقالي يدلنا علىٰ خلاف ما تلفظ هذا الشخص.

فاستصحاب الدلالة السياقية في نظر نظرية أفعال الكلام يعد موردًا جليلًا في الوقوف علىٰ حقيقة المراد، وقد تم استثمار كل البنىٰ التي يقوم عليها السياق سواء في شقه المقالي أو المقامي. ولعل أصحاب هذه النظرية اتجهوا إلىٰ هذا بناء علىٰ الرؤية الكلية التي أعلنها مالينوفسكي بقوله: «إنَّ اللغة أسلوب عمل، وليست توثيق فكر»[3].

غير خافٍ أنَّ مفهوم السياق في التأويلية المعاصرة لا يخرج عن النطاق الذي أسس له التأويل الأصولي، وإن كانت هناك بعض الفروق المصطلحية التي قامت علىٰ أساس التوالد المصطلحي، كمن قسم السياق إلىٰ عاطفي وثقافي ونفسي . . . إلخ، وهذه التقسيمات التي جادت بها التأويلية المعاصرة لا تند عن المفهوم المزدوج للسياق، أي سياق المقال / سياق الحال.

وهكذا نكون أمام توظيف متناغم بين التأويل الأصولي والتأويلية المعاصرة؛ وذلك لأهمية السياق في العملية التأويلية، والتشابه الذي رأيناه بينهما مستمد من طبيعة اللغة في حد ذاتها؛ فمنطوق اللغة في عرفها وأصل وضعها، لا يعبِّر عن كل المعاني دون أن نستصحب اللغة غير المقروءة، والكلام الضمني الذي لا يعبَّر به منطوقًا؛ وإنما يستشفه المؤول عن طريق توظيف النظرية السياقية بنوعيها القولي والحالي.

وقد رأينا في الجانب التطبيقي لآليات السياق كيف تلعب دورًا مهمًّا في توجيه

---

(١) المرجع نفسه، ص٩٣.

(٢) المرجع نفسه، ص٩٣.

(٣) بالمر، علم الدلالة، ترجمة: صبري إبراهيم السيد، (دار قطري بن الفجاءة، الدوحة، ١٤٠٧هـ)، ص٢١٢.

دلالة الأمر والنهي، وحملها علىٰ غير حقيقتها الوضعية؛ ألا وهي الأمر علىٰ سبيل الوجوب، والنهي علىٰ سبيل التحريم.

هذه أهم المرتكزات التي يستند عليها السياق سواء في التأويل الأصولي أو التأويلية المعاصرة. وسيأتي معنا التطبيق العملي لمضامين النظرية السياقية لدىٰ الأصوليين في معرفة دلالات الألفاظ ومستويات النص؛ حيث إنَّ التشكل اللغوي المتعدد جعل كل العلامات اللغوية خاضعة في بيانها واستجلائها للنظرية السياقية.

المبحث الثاني

مستويات النص وطرق الدلالة

تمهيد:

المطلب الأول: ثنائية اللفظ والمعنى/ وضوح الدلالة

الفرع الأول: مسلك الأصوليين الأحناف

الفرع الثاني: مسلك الأصوليين المتكلمين

المطلب الثاني: ثنائية اللفظ والمعنى/ كيفية الدلالة

الفرع الأول: مسلك الأصوليين الأحناف

الفرع الثاني: مسلك الأصوليين المتكلمين

المطلب الثالث: ثنائية اللفظ والمعنى/ وضع الدلالة

الفرع الأول: دلالة الخاص

الفرع الثاني: دلالة العام

تمهيد

إنَّ الوقوف علىٰ آليات التأويل الأصولي يجعلنا نتيقن بمركزية اللغة في التأويل، بكونها الوعاء الحقيقي الذي يعبر المؤول من خلاله إلىٰ معرفة الدلالة والمعنىٰ، وقد رأينا كيف يشكل معهود العرب وعاداتهم في التخاطب أساسًا مرجعيًا في أي عملية تأويلية؛ لذا وجدنا الإمام الشاطبي يؤكد علىٰ ضرورة الالتزام بمعطيات اللسان العربي، بقوله: «كل معنىٰ مستنبط من القرآن غير جارٍ علىٰ اللسان العربي؛ فليس من علوم القرآن في شيء، ولا مما يستفاد منها، ولا مما يستفاد به، ومن ادعىٰ فيه ذلك فهو في دعواه مبطل»[(١)].

انطلاقًا من هذا الأساس توجه الأصوليون نحو إحكام هذا الربط بين التأويل واللغة، فجاءت أبحاثهم تشتغل علىٰ ثنائية الدلالة اللغوية / الاستدلال، أي بين طرق دلالة اللفظ علىٰ المعاني، وطرق تصرف العقل فيها «فربطوا هكذا بين قوانين تفسير الخطاب وتقنيات تحليله، وبين مبادئ العقل وآليات نشاطه، فصار عمل العقل عندهم يعني استثمار النص، وهو ما يسمونه بالاجتهاد، وصار المعقول في عرفهم هو معقول النص حسب تعبيرهم»[(٢)].

تقوم الدلالة علىٰ أساس فهم المعنىٰ من اللفظ إذا أطلق بالنسبة إلىٰ العالم بالوضع، أي ما يلزم من فهم شيء فهم شيء آخر[(٣)]. وهذا يتحدد بكون الشيء بحال يلزم من العلم به العلم بشيء آخر؛ فالأول الدال والثاني المدلول.

فقد شكلت الدلالة مفهومًا محوريًا في الدرس الأصولي؛ بل إنَّ علم الأصول قائم في جوهر مباحثه علىٰ ضبط ثنائية اللفظ والمعنىٰ عن طريق المباحث اللغوية التي

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢٢٤.

(٢) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص٥٣.

(٣) شرح الكوكب المنير، ١/ ١٢٥.

تعني دلالات الألفاظ؛ فالبحث الأصولي يشتغل أساسًا على الدلالة، أي دلالة النص ودلالة معقول النص.

فيقوم البحث في دلالة النص على «عملية استقراء واسعة لأنواع العلاقات التي تقوم بين اللفظ والمعنى في الخطاب البياني قصد ضبطها وصياغتها في قواعد»[١]، وهذا عن طريق استصحاب معهود العرب وقوانين الخطاب، وأما دلالة معقول النص فتدور حول محور رئيس واحد هو القياس، وهو تمديد حكم الأصل إلى الفرع[٢].

يطالعنا البحث الأصولي في أول محطة تأسيس له عن طريق الإمام الشافعي على مفهوم الدلالات وأنواعها ومركزيتها في البحث الأصولي، ومع أنَّ الإمام الشافعي أجمل هذه العلاقات اللغوية التي تنتظمها ثنائية اللفظ والمعنى، حيث إنَّ الرسالة شكلت أساسًا في استقراء هذه الدلالات، وقد أوردنا نصَّه كاملًا في الباب الأول[٣]، وهو يتوجه في عملية استقرائية إلى طرق الدلالة وأنظمتها، رغم أنها عملية استقرائية وصفية تقوم على أساس عرض الأمثلة، بعيدة عن مفهوم الصناعة المصطلحية، والحبك القانوني المحدد، إلا أنها تعد المرجع الحقيقي الذي استند إليه البحث الأصولي خاصة مع الإمام الغزالي[٤] في المستصفى.

فدلالة النص هي العمود الفقري الذي يتأسس عليه مفهوم التأويل الأصولي، يبيِّن الإمام الغزالي حقيقة الأنواع التي يشتمل عليها الوصف الدلالي لأنماط الألفاظ في لغة العرب، فيجملها بالمصطلحات المختلفة؛ فجعل أنواع الدلالات لا تخرج عن تحصيل «القدر الذي يفهم به خطاب العرب وعادتهم في الاستعمال إلى حد يميز بين صريح الكلام وظاهره ومجمله، وحقيقته ومجازه، وعامه وخاصه، ومحكمه

---

(١) المرجع نفسه، ص٥٥.

(٢) المرجع نفسه، ص٥٥.

(٣) ينظر في الباب الأول من هذا البحث، الحديث عن رؤية الإمام الشافعي التأسيسية في استقراء الدلالات وتنظيمها، ومناقشتها عن طريق بيان أثرها في المعنى والفهم، ص٧٢.

(٤) هو أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الطوسي، قدم نيسابور، ودرس عند الجويني إمام الحرمين، متكلم أصولي، رحل إلى بغداد ودمشق، ثم عاد إلى وطنه، من مؤلفاته: المستصفى. توفي سنة ٥٠٤هـ. طبقات الشافعية للإسنوي، ٢٠/ ١١١.

ومتشابهه، ومطلقه ومقيده، ونصه وفحواه، ولحنه ومفهومه»[1]. وقد حددها قبله الأصوليون المؤسسون للنص الأصولي المصطلحي من لدن أبي الحسين البصري والباقلاني . . . إلخ[2].

انطلاقًا من هذه العلاقات اللغوية لمعاني الدلالات ومجاريها، فقد أحصىٰ الأصوليون عدة طرق تعبِّر عن مفهوم الدلالة المتنوع، من مختلف الجهات والطرق. حيث نظروا إلىٰ اللفظ في دلالته علىٰ المعنىٰ من عدة وجوه:

١- ثنائية اللفظ والمعنىٰ / وضوح الدلالة: تنقسم إلىٰ درجات الوضوح ودرجات الخفاء، علىٰ اختلاف في القسمة بين الأصوليين المتكلمين والأصوليين الأحناف.

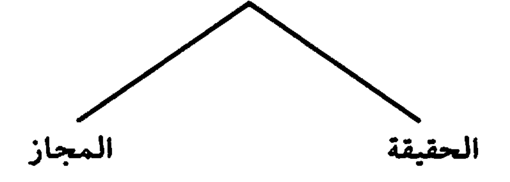
٢- ثنائية اللفظ والمعنىٰ / كيفية الدلالة: تنقسم إلىٰ منطوق ومفهوم عند المتكلمين، وعند الأصوليين الأحناف إلىٰ: دلالة العبارة، دلالة الإشارة، دلالة النص، دلالة الاقتضاء.

٣- ثنائية اللفظ والمعنىٰ / وضع الدلالة: تنقسم إلىٰ عام وخاص.

سنفصل القول في هذه الأنظمة الدلالية المتعددة وعلاقتها بالمعنىٰ؛ لنقف علىٰ طرق هذه الدلالات ووظيفتها في العملية التأويلية، وفي هذا المقام فإننا سنجد ثراء معرفيًا ومصطلحيًا واسعًا في الرؤية المتعددة لهذه الدلالات؛ خاصة بين المدارس الأصولية، ونعني بها مدرسة الأصوليين المتكلمين، ومدرسة الأصوليين الأحناف، وحتىٰ مدرسة ابن حزم الظاهرية.

خطاطة لبيان ثنائية اللفظ والمعنىٰ، ومختلف العلاقات المؤسسة لهذه الثنائية:

١- ثنائية اللفظ والمعنى واستعمال الدلالة

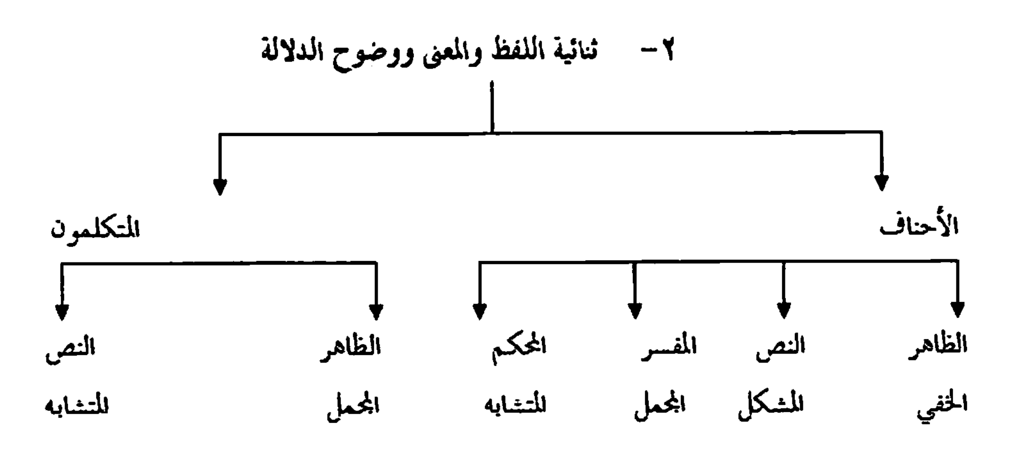


---

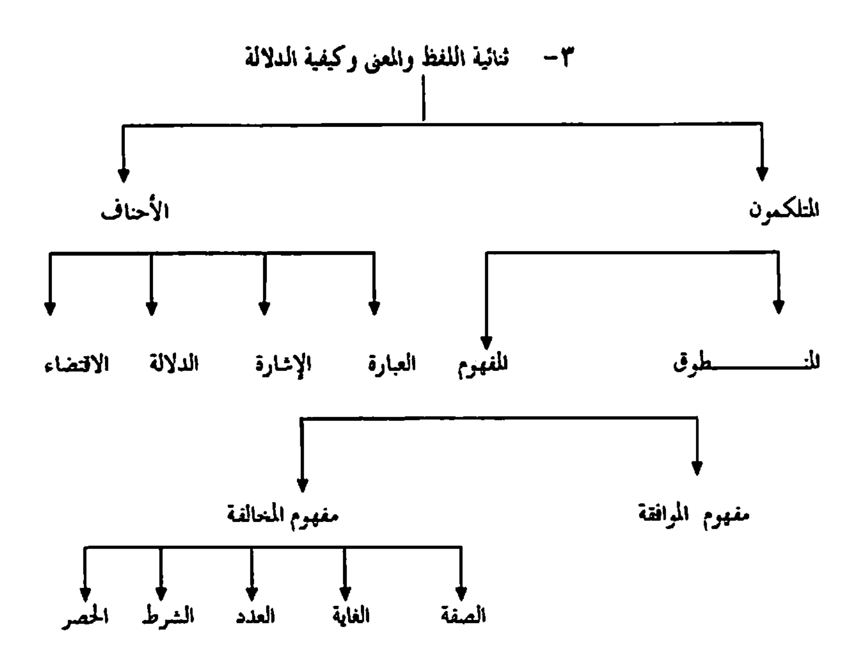
(١) أبو حامد الغزالي، المستصفىٰ، ٢/ ٣٨٦.

(٢) أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، ص١٣-١٤.

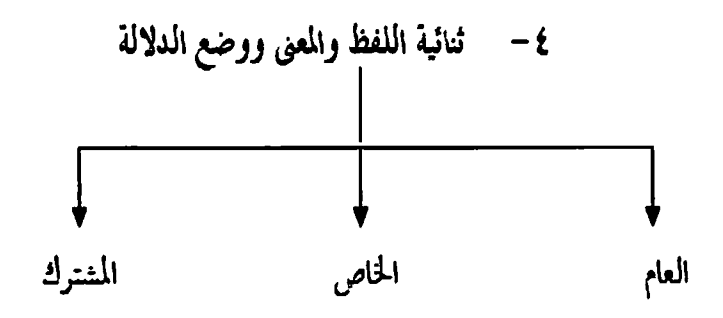
٢- ثنائية اللفظ والمعنى ووضوح الدلالة



٣- ثنائية اللفظ والمعنى وكيفية الدلالة



٤- ثنائية اللفظ والمعنى ووضع الدلالة



المطلب الأول

ثنائية اللفظ والمعنى / وضوح الدلالة

تقوم ثنائية اللفظ والمعنىٰ في علاقتها بوضوح الدلالة وخفيها، علىٰ مستويات متعددة،كل واحد منها يشكل علاقة جزئية تتحدد بين اللفظ والمعنىٰ. وقد أورد الأصوليون هذه التقسيمات علىٰ اختلاف بين مدرستي الأحناف والمتكلمين.

١- مسلك الأصوليين الأحناف: يقوم التقسيم علىٰ رباعية بين المتقابلات والمتضادات.

الظاهر	←	الخفي
النص	←	المشكل
المفسر	←	المجمل
المحكم	←	المتشابه

٢- مسلك الأصوليين المتكلمين: يقوم التقسيم علىٰ ثنائية من المتقابلات والمتضادات.

الظاهر	←	المجمل
النص	←	المتشابه

الفـرع الأول

مسلك الأصوليين الأحناف

تنقسم دلالات الألفاظ من حيث الوضوح والإبهام إلىٰ أربعة متضادات، قبل أن نفصلها لا بدَّ أن نشير إلىٰ معنىٰ كل من الوضوح والخفاء:

١- واضح الدلالة:

هو ما دلَّ علىٰ معناه بصيغته نفسها من غير توقف علىٰ أمر خارجي عنه. وتتفاوت مراتب الوضوح تصاعديًا، كل مرتبة أقل في الوضوح من المرتبة التي تليها: الظاهر ثم النص ثم المفسر ثم المحكم. وأساس هذا التفاوت راجع إلىٰ احتمال اللفظ للتأويل وعدمه. إضافة إلىٰ أصالة القصد، والنسخ.

٢- مبهم الدلالة:

هو ما يحتاج فهم المراد منه أو تطبيقه علىٰ الوقائع إلىٰ أمر خارجي لإيضاحه. وتتفاوت مراتب الخفاء تنازليًا، كل مرتبة هي أقر خفاء من المرتبة التي تليها: الخفي ثم المشكل ثم المجمل ثم المتشابه. وأساس هذا التفاوت في مراتب الخفاء هو القدرة علىٰ إزالته من عدمها[1].

نشير إلىٰ هذه التقسيمات ببيانها، وبيان علاقتها مع بعضها، ثم الوقوف علىٰ المضامين الأساسية التي تحقق الدلالة ومعناها؛ وبالتالي نفك شفرة الثنائية المغلقة: اللفظ/ المعنىٰ. باعتبار أنَّ كلا الجانبين يُعد جوهرًا أساسيًا في العملية التأويلية.

---

(١) عبد الوهاب عبد السلام طويلة، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، ص٢٦٧.

أولًا: مراتب الوضوح:

أولًا: الظاهر:

هو اللفظ الذي يدل علىٰ معناه بصيغته من غير توقف علىٰ قرينة خارجية، مع احتمال التخصيص والتأويل وقبول النسخ(1).

مثاله: قوله تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ ۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ۚ فَمَن جَآءَهُۥ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَمَنْ عَادَ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: ٢٧٥].

فقوله تعالىٰ: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾، ظاهر في حلية البيع وحرمة الربا، وهذا يتبادر إلىٰ الذهن من دون أي إعمال لتأمل أو قرائن خارجية وداخلية متعلقة بالنص، لكن مع ذلك لم يسق لهذا الحكم الكلام أصالة؛ فسياق الآية يقضي أنَّ الحكم تعلق ببيان نفي المماثلة بين البيع والربا، كما يظهر من الآية عندما ادعىٰ اليهود مساواة البيع بالربا.

يترتب علىٰ الاشتغال بهذا النوع وجوب العمل به علىٰ ما دلَّ عليه من الأحكام ما لم يقم دليل صحيح علىٰ تخصيصه أو نسخه أو تأويله، ومراد التخصيص عند الأحناف هو قصر العام علىٰ بعض أفراده بدليل مستقل مقترن، أما التأويل فهو إخراج اللفظ عن ظاهر معناه إلىٰ معنىٰ آخر يحتمله بدليل أو قرينة، وأما النسخ فهو رفع الشارع حكمًا شرعيًا بدليل شرعي متراخٍ عنه(2).

قد رأينا من قبل أنَّ تأويل النص متوقف علىٰ مراعاة المقام والسياق، ولعل العمل بالظاهر هو جزء من عملية الفهم التي تقوم علىٰ أساس العمل به ما لم ترد قرائن وسياقات وموانع أخرىٰ إلىٰ إلغاء مساحة الظهور التي يشغلها.

---

(1) أصول السرخسي، ١١/ ١٦٤؛ عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار علىٰ أصول البزدوي، ١/ ٤٦.

(2) أديب صالح، تفسير النصوص، ص١٤٣.

ثانيًا: النص:

هو اللفظ الذي يدل على الحكم، الذي سيق الكلام لأجله أصالة وقصدًا، ويحتمل التخصيص والتأويل احتمالًا ضعيفًا، مع قبول النسخ في عصر الرسالة[1].

ودرجة التفاوت بينه وبين الظاهر، أنَّ الكلام في هذا الأخير سيق له أصالة وقصدًا، والسوق يعرف من خلال القرائن التي تضم إلى الكلام، أو من وضعية الكلام سباقًا وسياقًا ولحاقًا، فازداد ظهورًا بذلك.

مثاله: قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، حيث سيقت الآية نصًّا في بيان أصالة المعنىٰ وقصده، عندما فرض على المطلقات أن يتربصن في العدة ثلاثة قروء، فالعدد ثلاثة نصٌّ في المسألة؛ لأنَّه سيق له أصلًا لا تبعًا.

ويترتب علىٰ ذلك ضرورة العمل به نصًّا، إلا إذا ظهر احتمال يقضي بصرفه عن أصالته في القصد، ويعد أعلىٰ رتبة من الظاهر، فيقدم عند التعارض.

ثالثًا: المفسَّر:

هو اللفظ الذي يدل علىٰ الحكم دلالة بينة، لا يبقىٰ معها أي احتمال للتأويل أو التخصيص، ويقبل النسخ في عصر الرسالة[2]. ويقع المفسر في حالات عدة في أصل وضعه إما مفسرًا واضحًا من خلال الدلالة نفسها مثل قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً﴾ [النور: ٤]؛ فقوله ثمانين جلدة لا يحتمل أي احتمال أو تأويل فهو مفسر واضح بناء علىٰ صيغته.

وقد يكون المفسر في أصل وروده مجملًا أو عامًّا فيأتي نص آخر، وينزع عنه إجماله أو عمومه، مثل النصوص التي وردت في الحث على الصلاة في القرآن المجيد؛ فقد جاءت مجملة، لكن الإجمال ارتفع عندما جاءت نصوص النبوة مفصلة لحقيقة الصلاة الشرعية.

---

(١) أصول الشاشي مع التعليق، ص٦٨؛ أبو زهرة، أصول الفقه، ص٩٤؛ أديب صالح، تفسير النصوص، ص١/ ١٤٧.

(٢) كشف الأسرار علىٰ أصول البزدوي، ١/ ٥٠؛ أديب صالح، تفسير النصوص، ١/ ١٦٥.

ويترتب علىٰ وجوده واجب العمل به قطعًا في النصوص للدلالة علىٰ أحكامها، ما لم يرد عليه نسخ.

رابعًا: المحكم:

هو اللفظ الذي دل علىٰ معناه، دلالة واضحة قطعية لا تحتمل تأويلًا ولا تخصيصًا ولا نسخًا ولو في عصر النبوة[1]؛ لأنَّه يتعلق بأمور عقدية قطعية لا يمكن نسخها أبدًا؛ إذ تعد من أصول الدين، وكبريات قواعده، مثل قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌۢ﴾ [الأنفال: ٧٥]؛ فالآية تعلقت بأمر عقدي لا يمكن أبدًا أن يدخل عليه احتمال التأويل أو النسخ أو التخصيص، أو أي عامل آخر.

نتائج مهمة:

١- مفهوم النص قد مرَّ بعدة مراحل في تاريخ التأويل الأصولي؛ فقد استعمل في أول الأمر للدلالة علىٰ كل خطاب أفاد حكمًا معينًا دون الاهتمام بطبيعة الدلالة من حيث الوضوح والغموض؛ لهذا نصَّ أبو الحسين البصري في المعتمد علىٰ أنَّ الإمام الشافعي قصد بالنص الخطاب الذي يعلم منه الحكم حيث قال: «وأما النص فقد حدَّه الشافعي بأنَّه خطاب يعلم ما أريد به من الحكم، سواء كان مستقلًا بنفسه، أو علم المراد به من غيره، وكان يسمي المجمل نصًا»[2].

وقد ذكر ذلك أيضًا الجويني عندما ذكر علاقة النص بالظاهر، وكونهما بمعنىٰ واحد في المرحلة التأسيسية الأولىٰ للتأويل الأصولي حيث قال: «فأما الشافعي، فإنَّه يسمي الظواهر نصوصًا في مجاري كلامه، وكذلك القاضي أبو بكر. وهو صحيح في أصل وضع اللغة؛ فإنَّ النص معناه الظهور»[3]. فالنص هو الظاهر في اصطلاح الشافعي وأبي بكر الباقلاني.

لكن التطور الدلالي لمفهوم النص نقله من الوصف العام إلىٰ المعنىٰ المصطلحي؛ ألا وهو النص الصريح الذي لا يقبل التأويل والاحتمال، وهي الدلالة النهائية التي سيستقر عليها المصطلح بصفة نهائية في البحث الأصولي.

---

(١) أبو زهرة، أصول الفقه، ص٩٦؛ أصول الشاشي، ص٨٠؛ فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، ٢/ ١٩.

(٢) أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، ١/ ٢٩٥.

(٣) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ١/ ٢٧٩.

٢- أنَّ هذا التطور الدلالي لمفهوم النص هو الذي أحال الأصوليين إلىٰ مناقشة مسألة ندرة النص من وجوده في النصوص الشرعية، فالذين قالوا بندرة النص نظروا إليه من زاوية أنَّ النص هو ما لا يحتمل التأويل أصلًا، وهذا قول القاضي[١] عبد الجبار[٢]. وهذا أحد أسباب الخلاف في المسألة، وهذا في الحقيقة شرط اعترض عليه جمهور الأصوليين، يقول الباجي[٣]: «وهذا غير صحيح؛ لأنَّه ليس من شرط النص ألا يحتمل التأويل من جميع الوجوه؛ وإنما من شرطه ألا يحتمل التأويل من وجه ما، فيكون نصًا من ذلك الوجه، وإن كان عامًّا أو ظاهرًا أو مجملًا من وجه آخر»[٤].

كذلك يعترض الجويني علىٰ القائلين بندرة النص، حيث يشدد العبارة لهم، ويصفهم بأنهم ليسوا علىٰ دراية بهذا العلم، مبتعدين عن معرفة المقاصد الأساسية التي يقوم عليها حيث يقول: «ثم اعتقد كثير من الخائضين في الأصول عزة النصوص ... وهذا قول من لا يحيط بالغرض من ذلك»[٥].

فوجود النص في نظر الجويني وعامة الأصوليين لا يمنع أن تكون الدلالة نصًا واضحًا بيّنًا من وجه، وتحمل عمومًا أو تحتاج إلىٰ تخصيص من وجه آخر، المهم أن يتوفر النص علىٰ جهة يكون فيها الخطاب موجهًا أصالة، ولا يهم أن تقترن بالنص احتمالات أخرىٰ تحيل إلىٰ التأويل لمعرفتها.

---

(١) أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، ١/ ٢٩٥.

(٢) هو القاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن خليل الهمداني، الإسترابادي، أبو الحسن، فقيه، أصولي متكلم، مفسر، كان مقلدًا للشافعي في الفروع، وعلىٰ رأس المعتزلة في الأصول، ولد سنة ٣٥٩هـ، من مؤلفاته: المغني في أبواب التوحيد والعدل. توفي سنة ٤١٥هـ. طبقات الشافعية الكبرىٰ لابن السبكي، ٥/ ٩٧.

(٣) هو أبو الوليد سليمان بن خلف المالكي، كان من علماء الأندلس وحفاظها، رحل إلىٰ الشام والعراق والحجاز، من مؤلفاته: المنتقىٰ في شرح الموطأ، الإشارة في أصول الفقه. توفي سنة ٤٧٤هـ. الديباج المذهب لابن فرحون، ١/ ٣٧٧.

(٤) أبو الوليد الباجي، إحكام الفصول، ص١٨٩.

(٥) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ١/ ٢٧٨.

في الحقيقة، هذا التطور الدلالي لمفهوم النص عند الأصوليين هو إلحاح مستمر منهم علىٰ عدم عزل النصوص عن سياقاتها ومقاماتها، حيث يقول الشريف[1] التلمساني: «واعلم أنَّه قد يتعيَّن المعنىٰ ويكون اللفظ نصًّا فيه بالقرائن والسياق لا من جهة الوضع»[2].

٣- مستويات الدلالة بين النص والظاهر، تقوم علىٰ أساس أنَّ النص أقرب إلىٰ المقصود من الظاهر، وقد رأينا قبل ذلك أنَّ النص هو ما سيق له الكلام أصلًا، وهذا ما ساعد علىٰ حسم مادة الاحتمالات والتأويلات التي نجدها لدىٰ النص الظاهر.

فالنص والظاهر يجتمعان في صفة الرجحان، أي إنَّ المعنىٰ الذي يتبادر إلىٰ الذهن عن طريق العبارة هو المقدمة ما لم يتوجه إلىٰ غيرها عن طريق التأويل؛ إلا أنَّ موطن التباين بينهما يتمثل في جهة الاحتمال، فالظاهر محتمل لكون الدلالة لم تتوجه إليه أصالة، أما النص فالاحتمال إليه بعيد لكون الدلالة توجهت إليه أصالة لا تبعًا. ومنه قرر الإسنوي[3] بصورة مقارنة بقوله: «إنَّ النص والظاهر مشتركان في الرجحان؛ إلا أن النص فيه رجحان بلا احتمال، والظاهر فيه رجحان مع احتمال»[4].

ثانيًا: مراتب الخفاء:

١- الخفي:

هو اللفظ الظاهر في دلالته علىٰ معناه، ولكن عرض له من خارج صيغته عارض دلَّ

---

(١) هو الشريف أبو عبد الله محمد بن أحمد العلويني الحسني، فارس المنقول والمعقول، المحقق الحافظ، اشتهر حتىٰ أصبح إمام المغرب، من مؤلفاته: مفتاح الوصول في بناء الفروع علىٰ الأصول. توفي سنة ٧٧١هـ شجرة النور الزكية، ١/ ٢٣٤.

(٢) الشريف التلمساني، مفتاح الوصول في بناء الفروع علىٰ الأصول، تحقيق: علي فركوس، (المكتبة المكية، بيروت، ط١: ١٩٩٨)، ص٤٣٣.

(٣) هو جمال الدين عبد الرحيم بن حسن بن علي الأموي المصري الشافعي، الفقيه الأصولي النحوي، صار شيخ الشافعية ومفتيهم ومدرسهم، من مؤلفاته: نهاية السول. توفي سنة ٧٧٢هـ طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة، ٣/ ١٢٣.

(٤) جمال الدين الإسنوي، نهاية السول، ١/ ٢٠٨.

علىٰ نوع غموض وخفاء، لا يزول إلا بالطلب والاجتهاد؛ فاعتبر اللفظ خفيًّا في جهة الغموض والخفاء[1].

ويتجلىٰ الإبهام في الخفي عن طريق الصفة الزائدة أو الناقصة في الحكم، فكثيرًا ما يقع الاشتباه والإبهام في شمول الحكم لبعض الصفات القريبة من صفة الحكم، أو لها نوع تميز مما يضفي علىٰ الحكم نوع اشتباه.

مثاله: قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، فقد اختلف الفقهاء واشتبهت عليهم بعض الأوصاف، هل تدخل في مفهوم السرقة وحدها أم لا؟ مثل النبَّاش، وهو الذي يسرق الأكفان من القبور للموتىٰ، هل يدخل هذا الوصف في حد السرقة أم لا؟، مع أنَّ السرقة هي أخذ المال المحترم المتقوم المملوك لغيره عن حرز خفية.

فهل يدخل النباش في هذا الحد أم لا؟ فالسرقة كما رأينا دلالتها خفية بدليل الاشتباه في بعض الأوصاف المتعلقة بها؛ فاختلف الفقهاء في حكم النباش فبعضهم أدرجه ضمن أوصاف السرقة، والبعض والآخر أخرجه عن دائرة السرقة[2].

ورفع الخفاء يتم عن طريق النظر الحصيف المسدد والمكلل بمقاصد التشريع، وقواعد التعليل، وعزو هذه المسائل الخفية إلىٰ القواعد الكلية الفقهية التي تحمل أسرار التكليف، وحكم الأحكام.

٢- المشكل:

هو اللفظ الذي خفي مراده بنفسه، بحيث لا يتبيَّن مراده إلا بقرينة تميزه عن غيره، وذلك عن طريق البحث والتأمل[3].

ويقع الإشكال في النص عندما يكون اللفظ قد تعرض للاشتراك في أصل الوضع، مثل اللفظ المشترك الموضوع لأكثر من معنىٰ؛ كلفظ العين فهي في أصل وضعها لفظ

---

(١) أصول السرخسي، ١/ ١٧٦. تفسير النصوص، ١/ ٢٣١.

(٢) نحيل تفصيل المسألة إلىٰ المصادر الفقهية الأصولية: فواتح الرحموت، ٢/ ٢٠؛ المغني، ٨/ ٢٧٢.

(٣) عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار علىٰ أصول البزدوي، ١/ ٥٢؛ أديب صالح، تفسير النصوص، ١/ ٢٥٤.

مشترك، تطلق علىٰ العين الباصرة، وتطلق علىٰ الذهب، وتطلق علىٰ الماء النابع من باطن الأرض . . . إلخ.

أو عن طريق استعمال اللفظ في المعنىٰ المجازي دون الحقيقي، ثم اشتهر المجازي وأصبح هو المعمول به تخاطبًا وتعاملًا.

ويتم رفع الإشكال عن طريق النظر في المعاني التي يحتملها اللفظ وضبطها، ثم الاجتهاد في البحث عن القرائن التي بواسطتها يمكن البحث عن المعاني المحتملة.

٣- المجمل:

هو اللفظ الذي خفي من عبارته خفاء جعل المراد منه لا يدرك إلا ببيان من المجمل، سواء أكان ذلك الخفاء لانتقال اللفظ من معناه الوضعي في اللغة إلىٰ معنىٰ اصطلاحي أراده الشارع، أم كان لتزاحم المعاني المتساوية، أم كان لغرابة اللفظ نفسه(١).

ويظهر خفاء المجمل أكثر من خفاء المشكل؛ ذلك أنَّ المشكل إنما يدرك بطول التأمل والاجتهاد، والجمع بين النصوص وسياقاتها، أما المجمل فوجه الخفاء فيه أن المجْمِل هو من صدر منه الإجمال.

من خلال هذا التعريف نجد أنَّ الأصوليين قد استقرأوا أسباب الإجمال إلىٰ ثلاثة:

١- نقل اللفظ من معناه الظاهر في اللغة إلىٰ معنىٰ شرعي جديد، وهذا نجد له وجودًا كثيرًا في منظومة التشريع؛ فكثير من المسميات التي نقلها الشارع الحكيم من الوضع اللغوي إلىٰ الاصطلاح الشرعي، جاءت نصوص القرآن المجيد مجملة لهذه الأوصاف والمسميات.

مثاله: الصلاة، الزكاة، الصوم . . . إلخ؛ فهذه كلها مسميات تم نقلها من بيئتها اللغوية، فالصلاة مثلًا في اللغة الدعاء ثم نقلت إلىٰ مفهوم شرعي أجمله القرآن المجيد، وفصلت إجماله السنَّة القولية والفعلية.

كذلك الزكاة نقلت من الوعاء اللغوي؛ فهي تعني لغةً النماء، إلىٰ الوعاء الاصطلاحي الشرعي فهي تعني إخراج مقدار من المال إذا بلغ النصاب ودار عليه

---

(١) تفسير النصوص، ١/٢٧٨؛ أصول السرخسي، ١/١٦٨.

الحول، فجاء مجملًا في القرآن المجيد، ثم جاءت السنَّة بمختلف أنواعها ففصلت هذا الإجمال الذي أجمله الشارع الحكيم.

كذلك الصوم فهو في اللغة مطلق الإمساك، ثم نقل إلىٰ الاصطلاح الشرعي ليدل علىٰ العبادة المخصوصة بأفعال وأوقات وأحكام، فقد جاءت مجملة في القرآن المجيد، ثم فصلتها السنَّة النبوية كذلك.

٢- تزاحم المعاني المتساوية، وتعذر ترجيح واحد منها علىٰ غيره؛ لأنَّ القرائن منتفية عن معرفة المقصود، كالمشترك الذي تعذر تعيين مقصود لفظ بعينه. وقد نفىٰ الأصوليون وجود هذا النوع في التشريع؛ ذلك أنَّ الشارع الحكيم ﷺ قد بيَّن معالم الدين، ولم يترك مجملًا إلا أبانه وفصله.

وقد ذكر الأصوليون أنَّ ذلك حاصل في كلام الناس ومعاشهم، ومثلوا له بالذي يوصي قبل موته للموالي، ولم يحدد من هم هل الذين أعتقوه أم الذين أعتقهم؛ لأنَّ لفظ الموالي مشترك تتساوىٰ فيه المعاني علىٰ عدة مسميات، لكن هذا متعذر وجوده في نصوص التشريع؛ لأنها قامت علىٰ أساس البيان والتوضيح، فلم يعد فيها إجمال.

٣- ما يكون إجماله حاصلًا عن غرابة اللفظ في المعنىٰ الذي استعمل فيه، وقد مثَّل له الأصوليون في القرآن المجيد، بقوله تعالىٰ: ﴿۞ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا ۝١٩ إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا ۝٢٠ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلْخَيْرُ مَنُوعًا﴾ [المعارج: ١٩-٢١] فلفظ «الهلوع» جاء مجملًا، وحصل الإجمال عن طريق غرابة هذا اللفظ، والمراد به الجزوع الحريص، وقد بيَّنه القرآن المجيد بقوله تعالىٰ: ﴿إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا ۝٢٠ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلْخَيْرُ مَنُوعًا﴾.

٤- المتشابه:

هو اللفظ الذي لا يدل بصيغته علىٰ المراد منه، حيث استأثر الشارع بعلمه به، فلم يفسره، ولا سبيل إلىٰ عقول العلماء والمجتهدين إلىٰ بيانه، والبحث في مراميه، ومقصوده. فقد انقطع رجاء الأمة في معرفة المراد منه في الدنيا[1].

وقد صرح القرآن المجيد بوجود المتشابه في قوله تعالىٰ: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ

---

(١) فواتح الرحموت، ٢/ ٢٢؛ تفسير النصوص، ١/ ١١١؛ أصول الشاشي مع التعليق، ص٨٢.

ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [آل عمران: ٧].

والمتشابه لا يقع في النصوص التكليفية التي يطالب بها العباد تشريعًا؛ وإنما يتجلىٰ في بعض الأمور العقدية الغيبية مثل الحروف المتقطعة في أوائل السور.

نتائج مهمة:

١- تقوم معرفة الدلالة في المشكل علىٰ أساس الطلب والتأمل، ويحدد البزدوي هاتين الآليتين في معرفة المعنىٰ، ورفع الإشكال بقوله: «واعلم أنَّ معنىٰ الطلب والتأمل أن ينظر أولًا في مفهومات اللفظ جميعًا فيضبطها، ثم يتأمل في استخراج المراد منها، كما إذا نظر في كلمة فوجدها مشتركة بين معنيين لا ثالث لهما. فهذا هو الطلب ثم تأمل فيهما فوجدها بمعنىٰ كيف في هذا الموقع دون أين فحصل المقصود»(١).

٢- تقوم نظرية الأحناف علىٰ فك شفرة الغموض ودرجات الخفاء التي تتفاوت بين الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه، فيستعين أصوليو الحنفية بآليتين اثنتين؛ الطلب والتأمل.

وهاتان الآليتان هما الجوهر الحقيقي الذي يمكننا من تجاوز النصوص الغامضة، والوقوف علىٰ خفيها ومشكلها.

بناء علىٰ ما قاله البزدوي في مفهوم معنىٰ الطلب، الذي يقوم باستحضار مختلف المفهومات التي يحتملها النص؛ فهو «استدعاء مفاهيم ومعاني اللفظ المشتبه المقصود فهمه، وضبطها ضبطًا من خلال عملية رصد لخصائص هذا اللفظ، ومميزاته المعتبرة فيه»(٢).

وهذه العملية الأولىٰ هي في الحقيقة تمهيد للعملية الإجرائية، التي ينبني عليها تحقيق المراد؛ وهي ما سمَّاه البزدوي «التأمل»، يقوم التأمل علىٰ وسائل إجرائية

(١) كشف الأسرار علىٰ أصول البزدوي، ١/ ٨٥.

(٢) يحيىٰ رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي، ص٤٢١.

منهجية، لا تخرج في مجموعها عن آلية السياق بكل أطرافه؛ السياق المقالي النظمي، والسياق المقامي الخارجي.

ولا يمكن أن ننشد مفهومًا سياقيًا مقاميًا أو مقاليًا، دون استصحاب القرائن اللفظية والمعنوية التي تقفنا علىٰ طبيعة اللفظ وحقيقة المراد.

٣- يضيف يحيىٰ رمضان معطيات التأويلية المعاصرة في التحليل السيميائي، حيث يستلهم المضامين التي تجمع التصنيف المنطقي المدهش لدىٰ السادة الأحناف، بالمنجز اللساني السيميائي المعاصر، بعدما يستلهم المثال القرآني من البزدوي، وهو قوله تعالىٰ: ﴿قَوَارِيرَا مِن فِضَّةٍ قَدَّرُوهَا تَقْدِيرًا﴾ [الإنسان: ١٦].

فالطلب يستدعي استحضار الأوصاف المعجمية الممكنة، ثم يقوم التأمل علىٰ انتخاب أحد هذه المعاني التي يقتضيها السياق والقرائن المتعلقة به.

الطلب: نفاس الجوهر + بياض اللون + الصفاء.

التأمل: أكواب الجنة.

والسياق الذي يلح علىٰ انتخاب هذا المعنىٰ هو الحديث عن النعم التي أعدها الله لعباده الأبرار المقربين، يلتقي هذا التحليل في مراعاة السياق واستدعاء المعاني المعجمية مع المنجز الألسني في التأويلية المعاصرة لأمبرتو إيكو؛ حيث يستدعي أمبرتو إيكو في العملية التأويلية الموسوعة المعجمية[١]، إضافة إلىٰ مراعاة السياق المقامي في بناء الدلالة، يقول أمبرتو إيكو: «في غياب نظرية للسياقات والظروف، فإنَّه من غير الممكن البرهنة بواسطة قواعد دلالية sémantiques، علىٰ السبب الذي من أجله ينبغي»[٢].

(١) القراءة في الخطاب الأصولي، ص٤٣٠.

(٢) le signe, E, Labor, Bruxelles, 1988, p. 136.

الفرع الثاني

مسلك الأصوليين المتكلمين

ينظر الأصوليون المتكلمون إلىٰ ثنائية اللفظ والمعنىٰ من حيث وضوح الدلالة وخفاؤها إلىٰ نص وظاهر، ومجمل ومتشابه.

أولًا: مسلكهم في مراتب وضوح الدلالة:

١- الظاهر:

هو اللفظ الذي يدل علىٰ معناه دلالة ظنية راجحة، ويحتمل غيره احتمالًا مرجوحًا، فينبغي المصير إلىٰ ظاهره، ما لم ينقض بتأويل صحيح يصرفه عن ظاهره[١].

٢- النص:

هو اللفظ الذي يدل علىٰ معناه دلالة، ولا يقبل التأويل؛ وذلك لأنَّه لا يحتمل إلا وجهًا واحدًا أو معنىٰ واحدًا، فلا يتطرق إليه احتمال أصلًا لا عن قرب ولا عن بعد[٢].

مثاله: قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٣٢]، فهذه الآية نص في معناها في حرمة الزنا. يذكر الغزالي أنَّ النص يطلق علىٰ ثلاثة أوجه في الصناعة الاصطلاحية[٣]:

الأول: ما أطلقه الشافعي، فإنَّه سمىٰ الظاهر نصًّا، وهو منطبق علىٰ اللغة.

---

(١) الغزالي، المستصفىٰ، ١/ ٣٨٤؛ أديب صالح، تفسير النصوص، ١/ ٢١٣؛ أبو زهرة، أصول الفقه، ص٩٣.

(٢) فواتح الرحموت، ٢/ ٢٢؛ تفسير النصوص، ١/ ٢٠٣؛ المستصفىٰ، ١/ ٣٨٤.

(٣) الغزالي، المستصفىٰ، ١/ ٣٨٥.

الثاني: -وهو الأشهر- ما لا يتطرق إليه احتمال أصلًا، لا علىٰ قرب ولا علىٰ بعد، مثل لفظ الخمسة، فإنَّه نص لا يحتمل أكثر ولا أقل، وكذلك لفظ الفرس لا يحتمل البعير ولا غيره.

الثالث: هو اللفظ الذي يتطرق إليه احتمال مقبول ناشئ عن دليل. أما الاحتمال الذي لا يعضده دليل، فلا يخرج اللفظ عن كونه نصًا.

ويظهر لنا من خلال ما ذكرنا في مقارنة بين منهج الأصوليين الأحناف ومنهج الأصوليين المتكلمين، أنَّ مسلك الأحناف دقيق وواسع؛ أي إنَّ العملية الاستقرائية التي نظروا بها أحوال دلالة الوضوح والخفاء كانت شاملة وواسعة، بل ودقيقة، وهذا ينبع من نبوغ العقل الحنفي، ويرجع بالأساس في المنهج العام الذي أقاموا عليه آليات التأويل الأصولي، حيث قامت نظريتهم الأصولية علىٰ منهج تتبع الفروع واستخلاص القواعد الأصولية منها، وهذا يساعدهم علىٰ العملية الاستقرائية التي تشمل عددًا كبيرًا من الحالات التي ترد عليها النصوص.

فكثرة التفريع الأصولي لدىٰ الأحناف إنما أتت من وراء النظرة الاستقرائية لنصوص الوحي وحالات الدلالة؛ ولهذا فمسلك الأحناف أولىٰ بالاتباع من غيره لهذه الأوصاف التي ذكرنا.

وقد ذكر أديب صالح أوجه تفضيل المسلك الحنفي في النقاط الثلاث التالية[1]:

١- أنَّه أكثر استيعابًا للمعاني الحاصلة من تنوع الأدلة.

٢- أنَّه أكثر وضوحًا في الحدود والفوارق بين الأقسام؛ مما يظهر تدرجها في الوضوح، ومراتب هذا.

٣- سهولة الدلالة علىٰ المراد، عن طريق معرفة الأساسيات التي يرتكز عليها في مراعاة حكم النص.

فاقتران النص بما سيق له أصالة، وقيام المشكل علىٰ روافد التأمل والطلب من أجل رفع إشكاله، هذه وغيرها تعد محددات دقيقة في أي عملية تأويلية؛ قصد الوقوف علىٰ معطيات النصوص، ومراعاة سياقاتها عن طريق المقام والقرائن المختلفة.

---

(١) أديب صالح، تفسير النصوص، ص١/ ٢٢٥.

ثانيًا: مسلكهم في بيان مراتب خفاء الدلالة:

١- المجمل:

هو اللفظ الذي دلَّ علىٰ المعنىٰ المراد دلالة غير جلية، وقد اجتمعت تقريبًا كل تعريفاتهم علىٰ هذه المعاني التي ذكرنا، وهو عدم اتضاح الدلالة، وافتقار النص إلىٰ ما يفك الإجمال[1].

وقد ذكر الشيرازي[2] موارد الإجمال في النصوص، فبيَّنها في وجوه ثلاثة[3]:

١- أن يكون اللفظ لم يوضع للدلالة علىٰ شيء بعينه؛ وإنما دلَّ علىٰ أمور تحتاج إلىٰ تبيين وتوضيح، مثل قوله تعالىٰ: ﴿كُلُوا مِن ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٤١]، فـ«الحق» لفظ مجمل يحتاج إلىٰ بيان واتضاح.

٢- أن يكون اللفظ في أصل الوضع مشتركًا بين شيئين، مثل لفظ القرء يطلق علىٰ الحيض ويطلق علىٰ الطهر، فيحتاج إلىٰ بيان يوضح أحد المعنيين.

٣- أن يكون اللفظ موضوعًا لجملة معلومة، إلا أنَّه دخلها استثناء مجهول صير الحكم مجهولًا، مثلوا له بقوله تعالىٰ: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنتُمْ حُرُمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ [المائدة: ١]، فما أحل من الأنعام صار مجملًا عندما أضيف إليه الاستثناء «إلا ما يتلىٰ عليكم»، فيحتاج ما يتلىٰ علىٰ المكلفين إلىٰ بيان وتوضيح.

وقد رجع الآمدي أسباب الإجمال[4] بعد أن ذكر منها الاشتراك إلىٰ العموم الذي يخصص بأمور مجهولة تستدعي بيانًا وتوضيحًا، كقول القائل: «اقتلوا المشركين»، ثم

---

(١) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ٩/٣؛ عضد الدين الإيجي، شرح مختصر المنتهىٰ لابن الحاجب، ٢/ ٢٨٧.

(٢) هو إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي، أبو إسحاق جمال الدين، فقيه، أصولي، زاهد، ولد بفيروز آباد قرب شيراز سنة ٣٩٣هـ، رحل إلىٰ البصرة وبغداد واستقر فيها، من مؤلفاته: المهذب في الفقه الشافعي. توفي سنة ٤٧٦هـ.
طبقات الشافعية للسبكي، ٣/ ٨٨.

(٣) الشيرازي، اللمع في أصول الفقه، ص٢٧.

(٤) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ٣/ ١١.

يقول: «بعضهم غير مراد من لفظي»؛ فهذا العموم المخصص بهؤلاء البعض المجهولين يحتاج إلىٰ بيان من المجمل نفسه. ومن ذلك ما ورد من الألفاظ المنقولة من وضعها اللغوي، إلىٰ الوضع الشرعي الاصطلاحي مثل الصلاة والزكاة والصوم ... إلخ.

وقد أورد الشيرازي أنَّ الإجمال كما يكون في الأقوال، كذلك يكون في الأفعال، مثل بعض أفعاله في السفر كالجمع مثلًا، فيحتمل أنَّه فعل ذلك في سفر طويل، لا قصير، وفي المشقة لا في غيرها ... إلخ[1].

٢- المتشابه:

اختلف المتكلمون في حده ومفهومه، وننقل كلام الشيرازي في بيان الأقوال التي قيلت في المتشابه: «وأما المتشابه؛ فاختلف أصحابنا فيه، فمنهم من قال: هو والمجمل واحد. ومنهم من قال: المتشابه ما استأثر الله بعلمه ولم يطلع عليه أحدًا من خلقه. ومن الناس من قال: المتشابه هو القصص، والأمثال، والحكم، والحلال، والحرام. ومنهم من قال: المتشابه الحروف المجموعة في أوائل السور مثل ألمص، وألمر وغير ذلك. والصحيح هو الأول؛ لأنَّ حقيقة المتشابه ما اشتبه معناه، وأما ما ذكروه فلا يوصف بذلك»[2].

دلالة الإبهام عند ابن حزم:

يعتبر ابن حزم دلالة الإبهام لا تكون إلا في المجمل، أما المتشابه فلا وجود له في الأحكام التكليفية، وبهذا عرف المجمل بقوله: «لفظ يقتضي تفسيرًا يؤخذ من لفظ آخر»[3]. وجعل المفسر هو الذي يقوم بعملية رفع الإجمال أو البيان، فالمفسر عنده هو اللفظ الذي يفهم منه معنىٰ المجمل.

أما المتشابه فقد نفىٰ وروده في الشرائع، وحصر وجوده في القرآن، بقوله: «وليس هو في القرآن إلا الأقسام التي في السور، كقوله ﴿وَٱلضُّحَىٰ ۝١ وَٱلَّيۡلِ إِذَا سَجَىٰ﴾ [الضحىٰ: ١، ٢]، وقوله ﴿وَٱلۡفَجۡرِ ۝١ وَلَيَالٍ عَشۡرٖ﴾ [الفجر: ١، ٢]، والحروف المقطعة

---

(١) الشيرازي، اللمع في أصول الفقه، ص٢٨.

(٢) الشيرازي، اللمع في أصول الفقه، ص٢٩.

(٣) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ١/ ٤٢.

التي في أوائل السور، وكل ما عدا هذا من القرآن فهو المحكم»[1].

وبهذا التفريق الذي انتبه إليه ابن حزم بين المشكل والمتشابه يكون قد أخرج كثيرًا من الاختلافات في المتشابه إلىٰ دائرة أخرىٰ، غير دائرة التشريع، فلا وجود للمتشابه في قوانين التأويل الأصولي أصلًا؛ لأنَّ هذه الأخيرة متعلقة بالتشريع والفقه، أما المتشابه فهو من الأمور الغيبية الاعتقادية التي أمرنا بعدم الوقوف علىٰ مضامينها، مثل الحروف المقطعة في أوائل السور.

فالخلاف بين الجمهور في دلالة المتشابه في نظر ابن حزم هو خارج محل النزاع، أو خارج محل الحقل المدروس؛ ألا وهو الحقل الأصولي.

نتائج مهمة:

١- المجمل عند المتكلمين يشمل تقسيمات دلالة الخفاء التي ذكرها الأحناف، ما عدا المتشابه؛ فهو أعم عند بعض المتكلمين. أما المتشابه عند الأحناف فهو من أقسام الخفي.

٢- ما أضافه المتكلمون هو أنَّ رفع الإجمال لا يكون فقط عن طريق مُجْمِله، أي الذي أجمله، كما نصَّ عليه الأحناف؛ وإنما يمكن رفع الأجمال وبيانه عن طريق الاجتهاد، والقرائن السياقية.

٣- ما أضافه ابن حزم، وخرج به عن معهود ما كان لدىٰ المتكلمين ولدىٰ الأحناف، هو إخراج مسمىٰ المتشابه عن دائرة التشريع الفقهي وجعله من الأمور العقدية، فلا مدخل له في الشرائع.

(١) المصدر نفسه، ٤٨/١.

المطلب الثاني

ثنائية اللفظ والمعنى / كيفية الدلالة

الفـرع الأول

مسلك الأصوليين الأحناف

يرىٰ الأصوليون الأحناف أنَّ طرق الدلالة في كيفية حصول المعنىٰ، ترجع إلىٰ أربع دلالات؛ وهي عبارة النص، وإشارة النص، ودلالة النص، واقتضاء النص.

أولًا: عبارة النص:

دلالة اللفظ علىٰ المعنىٰ الذي سيق له أصالة أو تبعًا بلا تأمل[1]؛ فهو المعنىٰ الذي يتبادر فهمه من صيغة اللفظ، وسواء جاء هذا المعنىٰ أصالة في اللفظ أم جاء ثانويًا، فكلها تدل علىٰ العبارة، أي عبارة النص.

مثاله: قوله تعالىٰ: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، فعبارة النص في هذه الآية وردت علىٰ معنيين؛ معنىٰ أولي سيق له الكلام أصالة؛ ألا وهو نفي المماثلة بين البيع والربا، ومعنىٰ ثانوي سيق له الكلام تبعًا لا أصالة؛ ألا وهو حلية البيع وحرمة الربا.

ثانيًا: إشارة النص:

دلالة اللفظ علىٰ معنىٰ لم يسق له الكلام أصالة ولا تبعًا، لكنه لازم للمعنىٰ الذي

(١) فواتح الرحموت، ١/٤٠٦؛ أبو زهرة، أصول الفقه، ص١١٠؛ تفسير النصوص، ١/٤٧٥.

سيق له[1]، فدلالة الإشارة لا يتبادر معناها من خلال العبارة أو اللفظ؛ لأنَّ الكلام لم يسق لها لا ابتداء وأصالة، ولا بالتبع أيضًا، لكن معناه لازم للمعنىٰ المتبادر من ألفاظ النص، ويعرف طريق الدلالة بالإشارة من خلال التأمل وإعمال الفكر.

مثاله: قوله تعالىٰ: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، حيث أفاد النص بعبارته أنَّ نفقة الوالدات المرضعات من رزق وكسوة واجبة علىٰ الآباء؛ لأنَّ النص سيق من أجل هذا الحكم الشرعي، ومعناه تبادر من الألفاظ، بحيث لا يحتاج إلىٰ تأمل، وأفاد بالإشارة هذه المعاني التالية:

- أنَّ الولد تابع لأبيه منسوب إليه دون سواه؛ لأن اللام في (له) تفيد الاختصاص، فينصرف إليه.

- الأب هو الذي يتحمل أعباء النفقة علىٰ أولاده، دون غيره.

فقد دلَّت إشارة النص علىٰ هذه المعاني عن طريق ما لزم من خلال اللفظ، حيث إنَّ هذه الأحكام المستخلصة لم تتوضح عن طريق اللفظ؛ لأنَّ اللفظ لم يرد فيها أصالة ولا تبعًا، وإنما استخلصت هذه الأحكام بعد التأمل الروية، عن طريق ما لزم من اللفظ.

ثالثًا: دلالة النص:

هي دلالة اللفظ علىٰ ثبوت الحكم المنطوق به للمسكوت عنه؛ وذلك للاشتراك في معنىٰ يدرك كل من يعرف اللغة أنَّه مناط الحكم[2]، يتوجه الحكم في دلالة النص عن طريق النظر العميق في داخل النص أو روحه، وتعرف دلالة النص باللغة المستوعبة لهذا المعنىٰ المسكوت.

دلالة المسكوت قد تكون مساوية لمعنىٰ المنطوق، أو أولىٰ منه، وتتبيَّن هذه المساواة أو الأولوية عن طريق اللغة فقط، ولا تحتاج إلىٰ عملية قياسية تبحث أساس العلة؛ فدلالة النص هي حكم المسكوت المساوي لحكم المنطوق أو أولىٰ منه.

---

(١) أصول الشاشي، ص١٠١؛ تفسير النصوص، ١/ ٤٧٨.

(٢) أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، ص٣١٠؛ أصول الشاشي، ص١٠٤؛ تفسير النصوص، ١/ ٥١٦.

مثاله: قوله تعالىٰ: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾ [الإسراء: ٢٣]، عبارة النص المنطوقة من اللفظ تقتضي وجوب احترام الوالدين، وتحريم قول (أف) لهما. ويدرك الناظر في عبارة النص هذه أنَّ ضرب الوالدين وشتمهما من باب أولىٰ في التحريم، فمن له أدنىٰ دراية باللغة يستخلص هذا المعنىٰ؛ فدلالة المسكوت عنه دلَّ عليها محلُّ المنطوق دون أن يساق الكلام إليها عبارة وظاهرًا، ولكنها عرفت من طبيعة اللغة التي تقتضي حكم الأولوية؛ فالضرب أولىٰ من كلمة (أف)، وتحيل إليه دلالة المنطوق في محل النظم.

رابعًا: دلالة الاقتضاء:

دلالة اللفظ علىٰ معنىٰ خارج يتوقف علىٰ تقديره صدق الكلام أو صحته شرعًا أو عقلًا، فاقتضاء النص هو اللفظ الذي لا يستقيم الكلام إلا بتقديره، وصيغة النص ليس فيها ما يدل علىٰ تقديره. وقد حدد الأصوليون دلالة المعنىٰ المقتضىٰ الذي يتوقف علىٰ تقديره الكلام، إما صدق الكلام، أو صحته عقلًا، أو صحته شرعًا.

مثال صدق الكلام: قوله ﷺ: «إنَّ الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»[1]، **فدلالة الاقتضاء تقتضي تقدير الكلام بكلمة «إثم أو عقوبة»؛ لأنَّ الخطأ والنسيان لا يوضعان، فهما أمران معنويان، فالذي يوضع هو الإثم والعقوبة. فلا يفهم الكلام، ولا تتضح الدلالة إلا إذا أعرنا الكلام علىٰ المقتضىٰ وهو «الإثم والعقوبة».**

ومثال صحة الكلام عقلًا: قوله تعالىٰ: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا﴾ [يوسف: ٨٢]، فلا يتصور من العبارة أن تسأل القرية؛ لأنَّ ذلك متعذر عقلًا، وإنما الذي يسأل هو «أهلها»، فلا يستقيم الكلام إلا باقتضاء هذه اللفظة.

ومثال صحة الكلام شرعًا: قوله تعالىٰ: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ﴾ [المائدة: ٣]، فالتحريم بدلالة العبارة واقع علىٰ عين الميتة والدم، لكن المقصود بعد تقدير الاقتضاء هو حرمة أكلها؛ لأنَّ ذاتها وعينها لا يتعلق بها تحريم؛ حيث يجوز الانتفاع بجلد الميتة، لكن عن طريق الاقتضاء والتقدير يستقيم الكلام.

---

(١) المعجم الكبير للطبراني، رقم (١١٢٧٤)، ص١١/١٣٣؛ والحاكم في المستدرك، ص٢/١٩٨.

الفرع الثاني

مسلك الأصوليين المتكلمين

يتوجه النظر الأصولي عند المتكلمين في معرفة كيفية الدلالة على المعنىٰ، بتقسيمين اثنين؛ المنطوق والمفهوم.

أولًا: المنطوق:

ما دلَّ عليه اللفظ في محل النطق[1]، أي أن يكون محل الكلام ولفظه تعبيرًا عن الحكم، مثاله: قوله تعالىٰ: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾ [الإسراء: ٢٣]، فقد دلَّ منطوق اللفظ علىٰ تحريم التأفيف، وهذا ثابت في محل النطق. وقوله تعالىٰ: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُواْ دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]، فقد دلت الآية علىٰ تحريم نكاح الربيبة التي في حجر الرجل من زوجته التي دخل بها، فقد دلَّ عليه الحكم في محل النطق.

وقد قسم الجمهور من المتكلمين المنطوق إلىٰ صريح وغير صريح:

١- **المنطوق الصريح**: هو ما وضع اللفظ له، فيدل عليه بالمطابقة أو بالتضمن، والمطابقة يكون فيها الحكم مماثلًا لمحل النطق، أما التضمن فيكون الحكم فيها متضمنًا لمحل النطق، مثاله: قوله تعالىٰ: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾، فقد دل بمنطوقه علىٰ جواز البيع وحرمة الربا، وهذا منطوق في محل اللفظ.

٢- **المنطوق غير الصريح**: وهو ما دل علىٰ معناه بطريق الالتزام؛ وذلك لأنَّ اللفظ مستلزم لذلك المعنىٰ، مثاله: قوله تعالىٰ: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾

---

(١) سعيد الخن، الكافي الوافي في أصول الفقه، ص٣٠١.

[البقرة: ٢٣٣]، حيث دلت بالمنطوق غير الصريح أنَّ النسب يكون للأب، لا للأم.
وقد قسموا المنطوق غير الصريح إلىٰ ثلاثة أقسام:

١- دلالة الاقتضاء.

٢- دلالة الإيماء.

٣- دلالة الإشارة.

وقد مرَّ بنا بيان دلالة الاقتضاء ودلالة الإشارة وأمثلتهما.

وأما دلالة الإيماء: فهي دلالة اللفظ علىٰ لازم مقصود للمتكلم لا يتوقف عليه صدق الكلام أو صحته عقلًا أو شرعًا؛ بسبب اقتران الحكم بوصف لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان اقترانه به غير مقبول ولا مستساغ[1]، فيفهم منه التعليل، ويدل عليه وإن لم يصرح به.

مثاله: قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، فقد دلَّ علىٰ أنَّ الأمر بقطع اليد مقترن بالوصف الذي هو السرقة، فلو لم يكن هذا الوصف علَّة في الحكم الذي هو القطع، لَما كان لهذا الاقتران معنىٰ.

من خلال هذا القسم فإنَّه يتبيَّن أنَّ المنطوق الصريح ودلالة الإيماء، هو نفسه عبارة النص عند الأحناف، وقسما المنطوق غير الصريح؛ دلالة الإشارة والاقتضاء، كذلك نفسهما عند الأحناف.

إلا أنَّ الأحناف لم يأخذوا بمفهوم المخالفة، وهو عندهم من الاستدلالات الفاسدة التي لا تعتبر عند الشارع الحكيم.

ثانيًا: المفهوم:

ما دلَّ عليه اللفظ لا في محل النطق، بأن يكون حكمًا لغير المذكور، وحالًا من أحواله[2]. وذلك كدلالة قوله تعالىٰ: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾ [الإسراء: ٢٣] علىٰ النهي عن الضرب.

---

(١) المرجع نفسه، ص٣٠٣؛ الغزالي، المستصفىٰ، ٢/ ١٩٠.

(٢) جلال الدين المحلي، شرح جمع الجوامع، ١/ ٢٥؛ الكافي الوافي في أصول الفقه، ص٣٠٢.

وقد قسم جمهور المتكلمين المفهوم إلىٰ قسمين:

١- مفهوم موافقة.

٢- مفهوم مخالفة.

الأول: مفهوم الموافقة:

هو دلالة اللفظ علىٰ ثبوت حكم المنطوق به للمسكوت عنه؛ لاشتراكهما في معنىٰ يدرك كل من يعرف اللغة أنَّه مناط الحكم[١].

ويسميه الحنفية كما رأينا دلالة النص؛ لأنَّ الحكم يؤخذ من معنىٰ النص، لا من لفظه وعبارته. ويسميه كثيرون بفحوىٰ الخطاب ولحنه، والمراد ما عُلم علَّة للحكم المنصوص عليه لغة لا اجتهادًا، ويرىٰ ابن الحاجب أنَّ الفحوىٰ واللحن بمعنىٰ واحد.

أما ابن السبكي[٢] فيفرق بينهما[٣]، فإذا كان المسكوت عنه أولىٰ بالحكم من المنطوق فهو فحوىٰ الخطاب، وإن كان المسكوت عنه مساويًا لحكم المنطوق فهو لحن الخطاب.

مثال فحوىٰ الخطاب: قوله تعالىٰ: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾ [الإسراء: ٢٣]، فقد علم تحريم التأفيف، لكن دلالة المفهوم علىٰ الضرب أولىٰ من قول «أف»؛ فالضرب أشد في التحريم من التأفيف، فكان فحوىٰ الخطاب.

ومثال لحن الخطاب: قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ [النساء: ١٠]، فقد دلَّ المنطوق علىٰ حرمة أكل

---

(١) الغزالي، المستصفىٰ، ٢/ ١٩٠؛ تفسير النصوص، ١/ ٦٠٨.

(٢) هو عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام بن يوسف، العلامة، قاضي القضاة، تاج الدين، أبو نصر الخزرجي، السبكي، ولد سنة ٧٢٧هـ، من شيوخه والده تقي الدين، من مؤلفاته: جمع الجوامع، الإبهاج في شرح المنهاج، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب. توفي سنة ٧٧١هـ طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة، ٣/ ١٤٠.

(٣) أبو زهرة، أصول الفقه، ص١١٦؛ شرح مختصر المنتهىٰ، ٢/ ١٧٢.

الأموال، ودلَّ بالمفهوم كذلك علىٰ حرمة حرقها أو إتلافها، وكل من الأكل والحرق والإتلاف بمعنىٰ متساوٍ في الحكم؛ فهي تدل علىٰ حكم واحد مساوٍ؛ فكانت دلالة المنطوق مساوية لدلالة المفهوم.

الثاني: مفهوم المخالفة:

هو دلالة اللفظ علىٰ ثبوت حكم للمسكوت عنه مخالف لما دل عليه المنطوق؛ لانتفاء قيد من القيود المعتبرة في الحكم(١).

مثاله: قوله تعالىٰ: ﴿فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيٓـًٔا مَّرِيٓـًٔا﴾ [النساء: ٤]، مفهوم المخالفة أنَّه إذا لم تطب الزوجة، فلا يجوز للزوج أن يأخذ شيئًا من المهر؛ لأنَّه ملكها، وللزوجة الذمة المالية المستقلة.

وقد قسم الأصوليون مفهوم المخالفة إلىٰ عدة أنواع بحسب تنوع القيود التي يقتضيها المفهوم المخالف، وقد بلغت عشرة أنواع علىٰ ما ذكره الآمدي والشوكاني(٢) نقتصر علىٰ أهمها(٣):

١- مفهوم الصفة:

هو دلالة اللفظ علىٰ حكم مقيد بوصف، علىٰ ثبوت نقيض الحكم للمسكوت عنه الذي انتفىٰ عنه ذلك الوصف.

مثاله: قوله تعالىٰ: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَـٰتِ ٱلْمُؤْمِنَـٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُكُم مِّن فَتَيَـٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَـٰتِ﴾ [النساء: ٢٥]، فإن تقييد الإماء بالمؤمنات يدل علىٰ أنَّ المسلم إذا لم يملك مهر الحرة، فيعجز عن الزواج بها؛ فإنَّه يحل له الزواج بالإماء المؤمنات، يدل علىٰ هذا بمنطوقه، ويدل بالمفهوم المخالف أنَّه في هذه الحالة يحرم عليه أن يتزوج بالإماء غير المؤمنات سواء كنَّ كتابيات أو مشركات؛

---

(١) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ٣/ ٩٩؛ جلال الدين المحلي، شرح جمع الجوامع، ١/ ٢٤٥.

(٢) هو محمد بن علي بن محمد بن عبد الله بن الحسن بن علي بن عبد الله الشوكاني، الخولاني، ثم الصنعاني، أبو عبد الله، مفسر، محدث، فقيه، أصولي، متكلم، مؤرخ، ولد باليمن سنة ١١٧٣هـ، وأخذ عن والده، من مؤلفاته: إرشاد الفحول في الأصول، وفتح القدير في التفسير. توفي سنة ١٢٥٠هـ. الأعلام للزركلي، ٦/ ٢٩٨.

(٣) الشوكاني، إرشاد الفحول، ص١٧٩؛ الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ٢/ ١٤٥.

فالحل مقيد بوصف[1] الإيمان، فينتفي الحل بانتفاء الوصف[2].

٢- مفهوم الشرط:

هو دلالة اللفظ المفيد لحكم معلق بشرط علىٰ انتفاء ذلك عند عدم الشرط؛ فهو ثبوت نقيض الحكم المقيد بشرط عند عدم تحققه؛ لأنَّ الحكم المقترن بشرط يوجب العدم عند عدم وجود الشرط[3].

مثاله: قوله تعالىٰ: ﴿وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٦]، فقد أفادت الآية أنَّ الإنفاق علىٰ المطلقة المعتدة واجب إن كانت حاملًا، وأفادت بمفهومها المخالف أنَّه لا نفقة لها إن كانت غير حامل.

٣- مفهوم الغاية:

هو دلالة اللفظ الذي قيِّد فيه الحكم بغاية علىٰ نقيض ذلك الحكم لما بعد الغاية، فإذا كان في النص لفظ «إلىٰ» أو «حتىٰ»، الدالة علىٰ الغاية، فإنَّه يدل بمفهوم المخالفة علىٰ ثبوت حكم مخالف للحكم المنطوق به فيما عدا تلك الغاية[4].

مثاله: قوله تعالىٰ: ﴿وَكُلُواْ وَاشْرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، دلَّت الآية بمنطوقها علىٰ جواز الأكل والشرب إلىٰ غاية الفجر، ودلت بالمفهوم المخالف علىٰ أنَّ الأكل والشرب حرام بعد هذه الغاية، وهي طلوع الفجر.

٤- مفهوم العدد:

هو دلالة اللفظ الذي قيِّد فيه الحكم بعدد علىٰ نقيض ذلك الحكم فيما عدا ذلك العدد، فإذا ورد النص مقيدًا بعدد معين، فهو في الحقيقة تعليق للحكم بذلك العدد؛ ولذلك يدل علىٰ انتفاء الحكم عند عدم تحقق هذا العدد زيادة أو نقصانًا. ويثبت حكم للمسكوت عنه مخالف لحكم المنطوق لانتفاء ذلك القيد[5]. مثاله: قوله تعالىٰ:

---

(١) المقصود بالوصف هنا مطلق التقييد، من غير العدد أو الشرط أو الغاية، وليس المراد الوصف النحوي.

(٢) سعيد الخن، الكافي الوافي في أصول الفقه، ص٣٠٥.

(٣) أبو زهرة، أصول الفقه، ١٢١؛ أديب صالح، تفسير النصوص، ١/٧٠٩.

(٤) سعيد الخن، الكافي الوافي في أصول الفقه، ص٣٠٦.

(٥) محمد أبو زهرة، أصول الفقه، ص١٢٢؛ أديب صالح، تفسير النصوص، ١/٦١٧.

﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ [النور: ٤]، المفهوم المخالف في هذه الآية أنه لا يجوز على الحاكم زيادة الجلد على العدد ثمانين، فيعد ظالما، ولا ينقص عن هذا الحد؛ لأنَّه لم يستوف الحد.

مذاهب الأصوليين في حجية مفهوم المخالفة:

ذهب جمهور الأصوليين من الشافعية والمالكية والحنابلة إلىٰ الأخذ بمفهوم المخالفة والاحتجاج بجميع أقسامه، ما عدا مفهوم اللقب الذي أنكره جمهورهم، إلا من شذ[١].

وذهب الحنفية إلىٰ عدم الاحتجاج بمفهوم المخالفة، بل جعلوه من الاستدلالات الفاسدة، غير أنَّ متأخري الأحناف حصروا عدم الاحتجاج به في كلام الشارع فقط، أما في كلام الناس في عقودهم وشروطهم ومعاملاتهم، والمصنفات العلمية، فقد قالوا به مراعاةً لحكم الأعراف والعوائد القائلة به[٢].

لقد احتج القائلون بمفهوم المخالفة بأدلة كثيرة أهمها[٣]:

أ- فهم أئمة اللغة:

لقد احتج اللغويون بمفهوم المخالفة، وأنَّه مما تقتضيه لغة العرب؛ وذلك أنَّ أبا عبيد القاسم بن سلام[٤]، وهو من أئمة اللغة، لمَّا سمع قول النبي ﷺ: «**ليُّ الواجد يحل عرضه وعقوبته**»[٥]، قال: **فهذا دليل علىٰ أنَّ ليَّ المعدم لا يحلُّ عرضه وعقوبته.**

وقد ذهب الشافعي إلىٰ الاحتجاج بهذا المفهوم وهو من أئمة اللغة، بمقتضيات

---

(١) الشوكاني، إرشاد الفحول، ص١٧٩؛ الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ٢/ ١٤٥.

(٢) عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار علىٰ أصول البزدوي، ٢/ ٢٥٢.

(٣) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ٢/ ١٤٥؛ سعيد الخن، الكافي الوافي في أصول الفقه، ص٣١٠-٣١١.

(٤) هو أبو عبيد القاسم بن سلام بن عبد الله، الإمام، الحافظ، المجتهد، ذو الفنون، ولد سنة ١٥٧هـ، وسمع من سفيان بن عيينة، وابن المبارك، قرأ القرآن علىٰ الكاساني، من مؤلفاته: الأموال، فضائل القرآن، الغريب. توفي بمكة سنة ٢٢٤هـ. سير أعلام النبلاء، ١٠/ ٤٩٠. البداية والنهاية، ١٠/ ٢٩١.

(٥) الحاكم في المستدرك،كتاب الأحكام، (٧٠٦٥)،٤/ ١١٤؛ السنن الكبرىٰ للبيهقي،باب مطل الغني،(٦٢٤٢)، ٦/ ٨٩.

اللسان العربي، وننقل كلامه في الأم: «وفي إباحة الله تعالىٰ نكاح حرائرهم -أي أهل الكتاب- دلالة عندي والله أعلم، علىٰ تحريم إيمائهم؛ لأنَّ معلومًا في اللسان إذا قَصَد قَصَد صفة من شيء بإباحة أو تحريم، كان ذلك دليلًا علىٰ أنَّ ما قد خرج من تلك الصفة مخالف للمقصود قصده، كما نهىٰ النبي ﷺ عن كل ذي ناب من السباع، فدل ذلك علىٰ إباحة غير ذوات الأنياب من السباع»[1].

ب- فهم النبي ﷺ، وذلك لما نزل عليه قوله تعالىٰ: ﴿ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٨٠]، قال النبي ﷺ: «قد خيرني ربي، فلأزيدنهم علىٰ سبعين»[2].

فعلم أنَّ ما زاد علىٰ السبعين يكون له من حكم خلاف المنطوق.

ج- فهم الصحابة ﷺ، فقد اتفقوا علىٰ أنَّ قوله ﷺ: «إذا التقىٰ الختان الختان، فقد وجب الغسل أنزل أو لم ينزل»[3]، ناسخ لقوله ﷺ: «الماءُ من الماءِ»[4]. وقد جاء النسخ من وراء المفهوم المخالف في الحديث الأول، فمفهومه المخالف أنَّ الغسل واجب بمجرد الالتقاء، ولو لم يكن ماء.

د- قالوا إنَّ التعليق بالصفة والغاية كالتعليق بالعلَّة، فالتعليق بالعلَّة أوجب دوران الحكم مع علَّته وجودًا ونفيًا، فكذلك الصفة.

هـ- لو لم يدل القيد علىٰ مخالفة المسكوت عنه للمذكور في الحكم، لما كان لتخصيص المذكور بالذكر فائدة؛ حيث إنَّ الغرض عدم فائدة غيره، وما لزم منه باطل؛ لأنَّ الحصر لا يستقيم وجوده من غير فائدة.

وقد احتج الحنفية النافون لمفهوم المخالفة بأدلة نذكر منها[5]:

أ- أنَّ تقييد الحكم بالصفة لو دلَّ علىٰ نفيه بنفيها، فإما أن يعرف ذلك بالعقل

---

(١) الإمام الشافعي، الأم، ٥/٥.

(٢) ابن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، حديث رقم (١٧٠٣١)، ١٤/٣٩٧.

(٣) سنن البيهقي الكبرىٰ، باب وجوب الغسل بالتقاء الختانين، رقم (٧٦٦)، ١/٢٥٣.

(٤) صحيح مسلم، باب إنما الماء من الماء، رقم (٣٤٣)، ١/٢٦٩؛ سنن أبي داود، باب في الإكسال، (٢١٥)، ١/٥٥.

(٥) عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ٢/٢٥٦؛ أبو زهرة، أصول الفقه، ص١٤٢.

أو النقل، والعقل لا مجال له في اللغات، والنقل إما متواتر أو آحاد، ولا سبيل إلىٰ التواتر، والآحاد لا يفيد غير الظن، وهو غير معتد به في إثبات اللغات.

ب- أنَّه لو كان تقييد الحكم بالصفة يفيد انتفاء الحكم عند انتفاء القيد، لقبح السؤال في مثل قول القائل: أخرج الزكاة عن ماشيتك السائمة، فهل أخرجها عن المعلوفة؟، لكن الواقع واللغة تحسن ذلك.

ج- أنَّه لو كان القول بالمفهوم المخالف صحيحًا لما صح أن يقال: في الغنم السائمة زكاة، ولا زكاة في المعلوفة؛ لأنَّ العبارة الثانية تكون خالية من الفائدة.

من خلال عرضنا لأدلة المذهبين نجد أنَّ مذهب جمهور المتكلمين قوي؛ لأنَّ اللغة أثبتت هذا المفهوم، ولأنَّ واقع التشريع من لدن النبي ﷺ، ومن لدن فقهاء الصحابة عليهم الرضوان قد عمل به؛ فدل علىٰ ترجيح هذا المذهب، إلا أنهم لم يأخذوا به مطلقًا بل إنهم وضعوا لذلك شروطًا[1]، من بينها أن لا يكون للقيد أو الصفة فائدة أخرىٰ غير إثبات حكم المسكوت عنه، وأن لا يكون المسكوت عنه ترك لخوف ونحوه . . . إلخ.

---

(١) حاشية البناني علىٰ شرح جمع الجوامع، ١/١٧٨؛ الشوكاني، إرشاد الفحول، ص١٧٩.

المطلب الثالث

ثنائية اللفظ والمعنى / وضع الدلالة

ينظر الأصوليون إلىٰ ثنائية اللفظ والمعنىٰ من حيث وضع الدلالة إلىٰ عام وخاص ومشترك، وسنركز حديثنا علىٰ العام والخاص، فقد ورد في وضع اللغة ولسانها أنَّ اللفظ إما أن يستغرق ويشمل عدد المعاني دون حصر، وإما أن يكون خاصًّا يدل علىٰ معنىٰ واحد علىٰ سبيل الانفراد.

الفـرع الأول

دلالة الخاص

عرَّفه السرخسي[1] بقوله: «الخاص كل لفظ موضوع لمعنىٰ معلوم علىٰ الانفراد، وكل اسم لمسمىٰ معلوم علىٰ الانفراد»[2].

أي ما يتناول واحدًا أو أكثر لكن علىٰ سبيل الحصر؛ لأنَّه لفظ وضع للدلالة علىٰ معنىٰ يتحقق في فرد واحد بالشخص مثل «محمد»، أو النوع مثل «امرأة»، أو بالجنس مثل «إنسان»، أو يتحقق في أفراد متعددين محصورين مثل «ثلاثة عشر».

ذهب أكثر الأصوليون إلىٰ أنَّ الخاص يفيد مدلوله، ويوجب الحكم قطعًا؛ لأنَّه يتناول واحدًا أو أكثر علىٰ سبيل الحصر، فهو لا يحتاج إلىٰ تفسير أو بيان، ومراد الأصوليين بالقطع معنيان:

أن لا يكون له احتمال ناشئ عن دليل، وأن لا يكون له احتمال أصلًا، والعلم الحاصل به يفيد اليقين، مثل العلم المستفاد من الحديث المتواتر، والمفسر والمحكم.

وذهب آخرون ومنهم بعض الشافعية ومشايخ سمرقند من الحنفية إلىٰ أنَّ دلالة الخاص علىٰ معناه وحكمه ليست قطعية؛ لأنَّ كل لفظ يحتمل أن يراد به غير موضوعه علىٰ سبيل المجاز.

وبناء علىٰ هذا الحكم الذي يفيده الخاص؛ فهو باقٍ علىٰ قطعيته ما لم يرد دليل

---

(١) هو شمس الأئمة أبو بكر محمد بن أحمد، كان عالمًا أصوليًا فقيهًا، متكلمًا مجتهدًا، سجن في الجب بسبب كلمة نصح بها أحد الأمراء، وقد ألف المبسوط في السجن، وهو من أهم مؤلفاته، توفي سنة ٤٩٠هـ. الفوائد البهية للكنوي، ص١٥٨.

(٢) أصول السرخسي، ١/ ١٣٢.

علىٰ صرفه عن دلالته القطعية إلىٰ دلالة أخرىٰ محتملة.

وقد ترتب عن هذا الخلاف مسائل عملية في الفروع كثيرة، نذكر منها مسألة واحدة علىٰ سبيل التمثيل: اختلفوا في قوله تعالىٰ: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، فلفظ «تنكح» خاص يفيد أنَّ المرأة لها الحق في عقد الزواج بنفسها، فهل يجوز أن تزوج نفسها أم لا؟

ذهب الجمهور إلىٰ أنَّ عقد النكاح لا ينعقد من طرف النساء؛ للأدلة المانعة من ذلك، حيث صرفت الخاص عن دلالته القطعية إلىٰ احتمال الأحاديث الواردة في ذلك.

منها قوله ﷺ: «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها؛ فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فنكاحها باطل»[١]، فدلالة هذا الحديث علىٰ فرض صحته، واضحة في عدم جواز نكاح المرأة، فصرف هذ الدليل دلالة الخاص في الآية.

وذهب أبو حنيفة إلىٰ جواز نكاحها بنفسها من دون ولي، وذهب أبو يوسف[٢] إلىٰ جوازه في الكفء دون غيره. وحجتهم في ذلك أنَّ الآية نصٌ خاص قطعي الثبوت والدلالة في وجود النكاح من المرأة، وقد تعارضت مع الحديث، وهو ظني الورود؛ لأنَّه آحاد؛ فلا يترك العمل بالقطعي لورود الظني[٣].

من أهم ما أثاره الأصوليون مما يدخل الخاص ثنائية المطلق والمقيد، نتناول فيها مسألة جوهرية، حيث لعبت فيها الدلالة أدوارًا متعددة في إرادة المقصود. ومن أهم ما أثاره الأصوليون في دلالة المطلق والمقيد هو حمل المطلق علىٰ المقيد، فإذا ورد نصان أحدهما مطلق والثاني مقيد، ولهما المناسبة الحكمية نفسها، فهل نحمل المطلق علىٰ المقيد أم لا؟ اختلف الأصوليون. قبل أن نبيِّن حقيقة الخلاف في هذه القاعدة لا بدَّ أن نتناول مفهوم المطلق والمقيد.

---

(١) سنن الترمذي، باب ما جاء لا نكاح إلا بولي، رقم (١١٠٢)، ٢/٣٩٨.

(٢) هو أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري الكوفي، صاحب أبي حنيفة وتلميذه، وأفقه أصحابه، ولد بالكوفة سنة ١١٣هـ، كان فقيهًا علامة من حفاظ الحديث، غلب عليه الرأي، أصبح قاضي القضاة، من مؤلفاته: الخراج، وأدب القاضي. توفي سنة ١٨٢هـ سير أعلام النبلاء للذهبي، ١٨/٨٩.

(٣) أصول الشاشي، ص٢٠.

أولًا: تعريف المطلق والمقيد:

المطلق:

قد جاءت تعاريفه في مصنفات الأصوليين بألفاظ متفاوتة لكنها تدل علىٰ المعنىٰ نفسه؛ فقد عرفه الآمدي بقوله: «هو اللفظ الدال علىٰ مدلول شائع في جنسه»[1]، وقال بعضهم هو: «هو ما تناول واحدًا غير معين باعتبار حقيقة شاملة لجنسه»[2].

إذن فالمطلق هو اللفظ الخاص الذي يدل علىٰ ماهيته في الجنس الذي يحتويه من دون قيد يقلل من شيوعه.

مثاله: قوله تعالىٰ: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ﴾، فالدم هنا لفظ خاص فرد شائع في جنس الدماء، ولم يقلل من شيوعه أي قيد من القيود.

فالمطلق هو النكرة في سياق الإثبات مثل: رجل/ رجلان، ولي/ وليان، دم . . . إلخ؛ لأنَّ النكرة في سياق النفي تفيد العموم.

فهناك فرق بين المطلق وبين العام: الفيصل الذي يفرق بينهما، هو ما وضع له اللفظ؛ ففي المطلق هو لفظ خاص علىٰ سبيل الشيوع، أي نكرة مثبتة علىٰ سبيل الشيوع، فهو يدل علىٰ فرد غير معين، شائع في جنسه. أما العام فهو لفظ وضع علىٰ أفراده علىٰ سبيل الشمول، وليس الشيوع.

فقول القائل: كتاب، وقوله: الكتب، فلفظ الكتاب الأول يصدق علىٰ أي فرد من أفراد الكتب المنتشرة في العالم، ولا يشملها؛ لأنَّه يشمل واحدًا منها غير معين. أما لفظ الكتب فهو عام استغرق جميع الكتب علىٰ سبيل الاستغراق.

المقيد:

علىٰ خلافه، عرَّفه ابن قدامة[3] بقوله: «اللفظ المتناول لمعين أو غير معين

---

(١) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ٣/٣.

(٢) عبد القادر بدران، نزهة الخاطر العاطر علىٰ شرح روضة الناظر، ٢/١٩١.

(٣) هو ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، كان مجتهدًا، ورعًا زاهدًا، من مؤلفاته: المغني في الفقه المقارن، وروضة الناظر في أصول الفقه. توفي بدمشق سنة ٦٢٠هـ. شذرات الذهب لابن العماد، ٥/٨٨.

موصوف بأمر زائد علىٰ الحقيقة الشاملة لجنسه»[1].

فهو اللفظ الخاص الذي يتناول معينًا، لكنه غير شائع؛ وإنما موصوف بوصف يقيد من شيوعه، مثاله قول القائل: صمت شهرين متتابعين، فقد وصف الشهرين بالتتابع، وهذا وصف زائد يقيد كيفية الصوم، بأنه متتابع؛ فلو قال: صمت شهرين، فالكيفية هنا مطلقة غير مقيدة، فالفعل شائع في جنسه. فلما أضاف إليه التتابع حدَّ من شيوعه، وأصبح مقيدًا بالتتابع.

ثانيًا: حمل المطلق على المقيد:

صورة هذه القاعدة، أن المطلق إذا ورد في نص مطلقًا، وورد الحكم نفسه في نص آخر مقيد، هل يعمل بكل من المطلق والمقيد في موضعه، ويؤخذ الحكم من مدلول كل واحد منهما لوحده، أم يحمل المطلق علىٰ المقيد؟

قبل الخوض في بيان مذاهب الأصوليين حول هذه القاعدة اللغوية، لا بدَّ أن نبيِّن أنَّ حمل المطلق علىٰ المقيد، هو عملية دلالية يكون فيها المقيد مشفوعًا بوصف يزيد الحكم بيانًا وتقييدًا في مقابل النص الآخر الباقي علىٰ شموله.

إنَّ هذه العلاقة التي توفرها هذه الثنائية بين المطلق والمقيد، هي في لغة العرب مستساغة؛ أي إنَّ حمل المطلق علىٰ المقيد مقبول في لغة العرب، وسائر في أنظمتها الدلالية؛ لهذا اتفق الأصوليون علىٰ حمل المطلق علىٰ المقيد، لكنهم اختلفوا في الحالات التي يمكن فيها الحمل، والحالات الأخرىٰ التي لا يستقيم فيها الحمل.

لا بدَّ أن نفرق أيضًا بين الحكم نفسه، وبين سبب الحكم؛ فالحكم هو النتيجة التي وقف عليها النص، إما افعل أو لا تفعل، فهو منطوق العبارة التي يدل النص عليها. أما سبب الحكم فهو العلَّة التي لأجلها كان الحكم بهذه الصفة، أو السبب هو الملابسات التي اقتضت نوع الحكم.

فكل الثنائيات التي تجمع المطلق والمقيد لا تخرج عن رباعية التقسيم المنطقي بين الحكم وبين سببه؛ فكل من المطلق والمقيد يرد بهاتين الصفتين، أي الحكم والسبب. فإما أن يتفقا في الحكم والسبب، وإما أن يختلفا في الحكم والسبب، وإما أن يتفقا

---

(١) عبد القادر بدران، نزهة الخاطر العاطر علىٰ شرح روضة الناظر، ٢/ ١٩١.

في الحكم ويختلفا في السبب، وإما العكس فيتفقان في السبب ويختلفان في الحكم. فجماع هذه القاعدة اللغوية في أربع حالات نفصلها:

الحالة الأولىٰ: أن يتحدا في الحكم وفي السبب الذي شرع الحكم لأجله:

في هذه الحالة يحمل المطلق علىٰ المقيد باتفاق الأصوليين؛ لأنَّ وحدة الحكم والسبب توجب مطابقة الحكم واجتماعهما.

مثاله: قوله تعالىٰ: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ﴾ [المائدة: ٣]، فلفظ الدم مطلق، وظاهر الآية أنَّ جميع الدم محرم؛ لأنَّ لفظ الدم جنس يشمل الدم المسفوح، وغير المسفوح، أو أي وصف آخر.

لكن هذا الحكم لم يبق علىٰ مطلقه؛ وإنما قيِّد بقوله تعالىٰ: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا﴾ [الأنعام: ١٤٥]، فقد جاء الحكم بتحريم الدم أيضًا، لكن ورد بزيادة وصف وهو «المسفوح»، أي السائل وقت الذبح. فدلَّ علىٰ أنَّ الدم المتبقي في العروق أو الكبد والطحال، لا يدخل في وصف المسفوح.

فوقع التعارض بين الموضعين؛ موضع الإطلاق، وموضع التقييد، فننظر إلىٰ حكم وسبب كل واحد منهما؛ فالحكم واحد وهو التحريم، والسبب واحد أيضًا وهو الضرر والمفسدة الناشئة عن تناول هذا الدم. فهذا التماثل في الحكم والسبب يوجب حمل المطلق علىٰ المقيد، كما اتفق علىٰ ذلك الأصوليون؛ لأنَّ منطق التشريع يوحي بالوحدة الموضوعية لمختلف نصوص الوحيين، فلا يستقيم أن يرد الحكم مطلقًا وفي موضع آخر مقيدًا، واجتمعا حكمًا وسببًا، ثم لا نحمل المطلق علىٰ المقيد.

ولا يقول قائل لماذا لم يحمل المقيد علىٰ المطلق؟ أولًا لأنَّ التقسيم المنطقي لا يستقيم فيه إدخال الجزء علىٰ الكل؛ لأنَّ فيه إهمالًا للجزء، فلو حملنا المقيد علىٰ المطلق لكان وجود الوصف عبثًا؛ وبالتالي يهمل المقيد[1]. ومن جهة أخرىٰ، فإنَّ المقيد مبين واضح، أما المطلق فهو شائع ومجمل؛ فلا بدَّ من المصير إلىٰ حمل المطلق علىٰ المقيد، لأنَّ في حمل المطلق علىٰ المقيد إعمالًا للمطلق لا إهمالًا له

---

(١) الدريني، المناهج الأصولية، ص٥١٩.

كما نجده في حمل المقيد على المطلق.

الحالة الثانية: أن يختلف الحكم والسبب في النصين:

في هذه الحالة لا يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق؛ لعدم وجود التعارض بينهما أصلًا، فلا اجتماع للحكم والسبب في كلا الحكمين.

مثاله: قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، وقوله تعالى أيضًا: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦].

فالحكم مختلف في الآيتين؛ فهو في الأولى وجوب قطع اليد، وفي الثانية وجوب غسلها إلى المرافق في أثناء الوضوء. كذلك موجب كل منهما مختلف؛ الأول درء مفسدة السرقة، والثاني التطهر للصلاة.

الحالة الثالثة: أن يختلف الحكم ويتحد السبب:

لا يحمل المطلق على المقيد في هذ الحالة اتفاقًا؛ لأنَّ الاختلاف في الحكم قد يكون هو العامل الذي يحول دون الحمل بينهما.

مثاله:

قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦].

وقوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ﴾ [المائدة: ٦].

فالحكم مختلف في الآيتين؛ فهو في الأولى وجوب غسل اليدين إلى المرفقين في الضوء، وفي الثانية وجوب المسح بالصعيد الطيب.

لكن السبب فيهما متحد؛ لأنَّه إرادة التطهر للصلاة. ومع اتفاق السبب في الحكمين، فلا يحمل إطلاق اليد في التيمم على تقييدها في الوضوء.

وقد اتفق الأصوليون في هذه الحالات الثلاث، أما الحالة الرابعة فإنهم قد اختلفوا فيها.

الحالة الرابعة: أن يتحد الحكم في النصين، ويختلف السبب الذي شرع الحكم من أجله:

في هذه الحالة فالمطلق يحمل علىٰ المقيد عند الجمهور أما عند الأحناف فلا يحمل.

المثال الأول: قوله تعالىٰ: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟﴾ [النساء: ٩٢]، وقوله تعالىٰ في كفارة الظهار: ﴿وَٱلَّذِينَ يُظَـٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا۟ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا﴾ [المجادلة: ٣]، فالحكم في الآيتين هو وجوب التحرير، والسبب مختلف؛ ففي الأولىٰ: قتل الخطأ، وفي الثانية: الظهار من الزوجة.

وجهة نظر الجمهور: هي وجوب حمل المطلق علىٰ المقيد، وبالتالي تقييد الرقبة في الظهار بالإيمان أخذًا بتقييد كفارة قتل الخطأ، فما دام الحكم متحدًا فالقول بالتقييد؛ لأنَّ منطق التشريع واحد في مقصدية الإيمان في الرقبة. وفي الحمل بينهما جمع بين الدليلين، ونفي التعارض بينهما(١).

أما الأحناف فقالوا بعدم الحمل بينهما؛ لأنَّه في نظرهم لا وجوب لأي تعارض بين الآيتين، واتحاد الحكم بينهما لا يكفي في الحكم، ولا يدل علىٰ التعارض أيضًا؛ وذلك لاحتمال أن يكون الاختلاف بينهما في السبب موجبًا لرفع التعارض بينهما.

فاختلاف السبب ناشئ عن اختلاف المسبب؛ فاشتراط كون الرقبة مؤمنة، هذا علىٰ سبيل التشديد في أمر الدماء، أما عدم اشتراطه في الظهار؛ فلأنَّ الحكم مبني علىٰ التخفيف(٢). وعلىٰ هذا الأساس يُعمل بكل آية في موضعها.

المثال الثاني: قوله تعالىٰ في آية الدين: ﴿وَٱسْتَشْهِدُوا۟ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وقوله تعالىٰ في الشهود علىٰ مراجعة الزوجة في أثناء العدة من الطلاق الرجعي: ﴿وَأَشْهِدُوا۟ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢].

فالحكم متحد بينهما وهو الإشهاد إما وجوبًا أو ندبًا، لكن السبب مختلف بينهما؛ فالأولىٰ سببها المداينة، والثانية سببها مراجعة الزوجة. فعند الجمهور يحمل المطلق علىٰ المقيد، أما الحنفية فقالوا بعدم حملهما علىٰ بعض.

---

(١) الدريني، المناهج الأصولية، ص٥٢٢.

(٢) المرجع السابق، ص٥٢٣.

إذا جئنا إلىٰ معرفة منشأ الخلاف بين الجمهور والأحناف حول هذه المسألة، فإنَّه يرجع إلىٰ قاعدتين: مفهوم المخالفة، والبراءة الأصلية.

فالمفهوم المخالف يظهر في الحكم المقيد، حيث يفيد أنَّ وصف العدالة في الشاهدين يقتضي عدم الإجزاء إذا لم يكونا عدلين. فهذا المفهوم يتعارض مع الحكم المطلق بينهما ألا وهو مطلق الشهادة.

فنظرًا لهذا التعارض، وتشوفًا إلىٰ وحدة التشريع التي يتغياها الشارع الحكيم في كل تشريعه؛ قال الجمهور بحمل المطلق علىٰ المقيد.

أما الأحناف فقالوا بعدم المفهوم المخالف كما سنرىٰ، وبالتالي لا بدَّ من البراءة الأصلية، وهي بقاء ما كان علىٰ ما كان حتىٰ يقوم الدليل علىٰ غير ذلك. فلما سكت الشارع عن غير العدول؛ دلَّ أنه بأمر مطلق، أوبالبراءة الأصلية التي لم يرد ما ينقضها.

الفرع الثاني

دلالة العام

هو اللفظ المستغرق جميع ما يصلح له دفعة، بوضع واحد، من غير حصر؛ فقد وضع وضعًا واحدًا للدلالة علىٰ جميع ما يصلح له من الأفراد[1].

مثاله: قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، فأل الاستغراقية تفيد شمول ما وضع له اللفظ لغة كل السارقين من دون استثناء.

وقد ذكر الأصوليون الألفاظ أو المحددات التي تفيد العموم ومن بينها: «أل» الاستغراقية، وما أضيف إلىٰ معرفة، إضافة إلىٰ أسماء الأجناس والشرط والموصول، والنكرة في سياق النفي، وكل لفظ مسبوق بـ«كل، جميع»؛ فورود هذه الألفاظ في النص يدل علىٰ عمومه وشموله.

أولًا: اختلاف الأصوليين في دلالة العام على أفراده:

ذهب الجمهور من الأصوليين إلىٰ أنه متىٰ أطلق العام فإنَّه يدل علىٰ جميع أفراده، لكن دلالة هذا الشمول ظنية وليست قطعية؛ فيفيد وجوب العمل دون الاعتقاد.

واحتجوا بأنَّ كل عام يحتمل التخصيص، وقد شاعت القاعدة بينهم «ما من عام إلا وقد خص منه البعض»، وعلىٰ هذا الأساس جوزوا تخصيص العام بالدليل الظني، مثل خبر الآحاد، والقياس؛ لأنَّ دلالة العام ظنية، والظني يخصص الظني. وأيدوا ذلك بما ورد في أدلة التشريع، من تخصيص لعمومات كثيرة؛ فقد خص العموم في قوله تعالىٰ: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤]، بما روي عن النبي ﷺ أنَّه قال:

---

(١) أصول الشاشي، ص١٧؛ فواتح الرحموت، ١/ ٢٥٥؛ أبو زهرة، أصول الفقه، ص١٢٣.

«لا تنكح المرأة علىٰ عمتها ولا خالتها»[1].

وأجابوا علىٰ استدلال الحنفية القائلين بقطعية دلالة العام، بموقف عمر ﷺ من تكذيبه لفاطمة بنت قيس، بأنَّ ذلك لم يكن؛ لأنَّ خبر الآحاد في تخصيص العموم مردود عنده، بل لتردده في صدقها؛ ولهذا قال: «لا نأخذ بقول امرأة لا ندري صدقت أم كذبت، وندع كتاب الله»[2]، فلو كان العموم عنده قطعيًا لما احتج بهذا التعليل.

وذهب الحنفية إلىٰ أنَّ دلالة العام علىٰ جميع أفراده قطعية؛ ولهذا لا يجوز تخصيصها بالدليل الظني مثل خبر الآحاد، أو القياس. وأيدوا ما ذهبوا إليه بما ثبت عن عمر ﷺ في قصة فاطمة بنت قيس، حيث ذكرت أنَّ النبي لم يجعل لها سكنىٰ ولا نفقة[3]؛ فقال عمر لا نترك كتاب الله وسنة نبينا ﷺ لقول امرأة لا ندري لعلها حفظت أو نسيت لها السكنىٰ والنفقة، قالوا فلم يجعل قولها مخصصًا لعموم قوله تعالىٰ: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ﴾ [الطلاق: ٦].

ثانيًا: قاعدة العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب:

تشكل هذه القاعدة أساسًا في العملية التأويلية، وفحواها أنَّه إذا ورد العام علىٰ سبب خاص لا يسقط دعوىٰ العموم، فإذا ورد النص الشرعي بصيغة عامة؛ لزم العمل بالعموم من غير النظر إلىٰ السبب الذي جاء النص مقترنًا به. وحجة هذا المذهب ما يلي:

١- أنَّ الحجة في النصوص بعموماتها، لا بدوافعها ولا أسبابها.

٢- أنَّ أكثر نصوص الشرع إنما وردت في سياق الحوادث والأسباب، والإجابة عن الإشكالات والنوازل، وإذا ألحقنا هذه العمومات بأسبابها؛ أصبحت عارية عن المدلول العام لمقاصد الشارع الحكيم.

وذهب الحنفية إلىٰ أنَّه يجب التعميم إذا كان ما عداه في معناه، حيث ذهب

---

(١) صحيح مسلم، باب تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها، رقم (١٤٠٨)، ٢/ ١٠٢٩.

(٢) أبو يوسف، الآثار، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط د)، ص١٣٢.

(٣) صحيح البخاري، باب قصة فاطمة بنت قيس، رقم (٥٣٢٣)، ٧/ ٥٧؛ صحيح مسلم، باب المطلقة ثلاثًا لا نفقة لها، رقم (١٤٨٠)، ٢/ ١١١٧.

أبو حنيفة بناءً علىٰ ذلك إلىٰ اشتراط تكرار الإقرار بالزنا، انطلاقًا من قصة ماعز من حديث أبي هريرة رضي الله عنه[1].

تمثّل هذه القاعدة محور الاشتغال في ضبط معاني الدلالة واستمراريتها، فعموم الواقع في زمن التشريع لا بدَّ منه في فهم النص؛ لأنَّ «معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها، ومجاري أحوالها حالة التنزيل، وإن لم يكن ثمَّ سبب خاص، لا بدَّ لمن أراد الخوض في علم القرآن منه، وإلا وقع في الشبه والإشكالات التي يتعذر الخروج منها إلا بهذه المعرفة»[2].

فمحور الاشتغال متعلق بمعرفة ظروف التنزيل، وقد رأينا كيف يشكل السياق المقامي أساسًا في عملية التأويل؛ لأنَّ الوقوف علىٰ ظروف النص في تشكله يعد رافدًا لا يمكن أبدًا إهماله، فعموم الدلالة التي توضح المقصود تتخذ من زمن التنزل مرجعًا لها؛ ذلك «أنَّ التعرف علىٰ مراد الشارع وقصده من كلامه يستلزم أخذ سياقه اللفظي وسياقه الحالي بعين الاعتبار، أما السياق اللفظي، ويسمىٰ اللغوي أو الداخلي، فهو مرتبط بألفاظ الكلام وتركيبها داخل النص، وأما السياق الحالي أو المقام، فيضم العديد من القرائن المرتبطة بدواعي التصرف النبوي، وثقافة من توجه إليه من الأفراد أو الجماعات، وظروفه وأحواله الاجتماعية»[3].

فاستصحاب زمن التنزيل يمثل رافدًا حقيقيًا في إرادة المعنىٰ، وهذا بدوره يُعد ذخيرة تشريعية في تعميم الحكم علىٰ غيره من النصوص، ولا تأثير للقاعدة في المدلول العام للنص فلا تعارض بين ضرورة مراعاة زمن التنزيل، وبين تعميم الحكم وعدم تعليقه علىٰ حالة خاصة؛ لأنَّ ملابسات النص وظروفه تحيل إلىٰ المعنىٰ المقصود، وكونه متعلقًا بحادثة خاصة لا ينفي عمومه في الدلالة.

وفي هذه الثنائية بين معرفة زمن التشريع، وبين تعميم الحكم وفق ما اقتضته المعاني التي قررتها ظروف التشريع، يؤكد الشاطبي بقوله: «معرفة أسباب التنزيل

---

(١) صحيح البخاري، باب هل يقول الإمام للمقر لعلك لمست، رقم (٦٨٢٤)، ٨/١٦٧؛ صحيح مسلم، باب من اعترف علىٰ نفسه بالزنىٰ، رقم (١٦٩٢)، ٣/١٣١٩.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ٤/١٥٤.

(٣) تصرفات الرسول ﷺ بالإمامة، ص١٦.

لازمة لمن أراد علم القرآن، والدليل علىٰ ذلك أمران:

أحدهما: أنَّ علم المعاني والبيان الذي يعرف به إعجاز نظم القرآن فضلًا عن معرفة مقاصد كلام العرب؛ إنما مداره علىٰ معرفة مقتضيات الأحوال: حال الخطاب من جهة نفس الخطاب، أو المخاطِب، أو المخاطَب، أو الجميع؛ إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وبحسب مخاطبين، وبحسب غير ذلك ... وكالأمر يدخله معنىٰ الإباحة والتهديد والتعجيز وأشباهها، ولا يدل علىٰ معناها المراد إلا الأمور الخارجة، وعمدتها مقتضيات الأحوال ... ومعرفة الأسباب رافعة لكل مشكل في هذا النمط؛ فهي من المهمات في فهم كتاب الله بلا بدّ، ومعنىٰ معرفة السبب هو معنىٰ معرفة مقتضىٰ الحال، وينشأ عن هذا الوجه؛

الوجه الثاني: وهو أنَّ الجهل بأسباب التنزيل موقع في الشبه والإشكالات»[1].

لأنَّ التشريع مبني أساسًا علىٰ التعميم، وتظهر قيمة معرفة سبب التشريع زمن التنزيل، في كون الحكم لا يعمم إلا علىٰ وفق التصور الذي شهده مقتضىٰ الحال في زمن التنزيل. فلا وجود لأي مفارقة بين الاحتكام إلىٰ زمن التنزيل، وبين عموم الدلالة.

بعض الأصوليين يضيفون الاختلاف في مفهوم التعميم من عدمه، إذا التبس الأمر بين أن يكون الحكم متعلقًا بمسائل الأعيان، وحوادث الأشخاص، فهذه العبرة فيها بخصوص السبب لا بعموم اللفظ، ومعرفة ذلك مرهونة بمختلف القرائن والسياقات التي تصرف الدلالة عن العموم إلىٰ خصوص السبب.

ثالثًا: تعارض العام والخاص:

يظهر التعارض بين العام والخاص إذا وردا في مسألة متعلقة ببعضها؛ في أحدهما الحكم عام، وفي الأخرىٰ الحكم خاص، حيث اختلف الأصوليون في الآلية المنهجية التي نوفق بها بين الحكمين.

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ٤/١٤٦.

فذهب الجمهور إلىٰ العمل بالخاص في الموضع الذي دل عليه، والعمل بالعام فيما وراء ذلك، ولا يحكمون بالتعارض بين الحكمين[1]؛ لأنَّ دلالة العام ظنية، ودلالة الخاص قطعية.

أما الحنفية فانطلاقًا من منهجهم في دلالة العام القطعية، ودلالة الخاص القطعية كذلك، فيحكمون بالتعارض في المسائل التي يتقاطع فيها العام والخاص، ورفعًا لهذا التعارض بينهما فقد توجهوا إلىٰ واحدة من أربع حالات[2]:

١- أن يجهل التاريخ فلا يعلم تقدم العام علىٰ الخاص، أو تقدم الخاص علىٰ العام؛ فيحكم بالتعارض، ما لم يرد دليل خارجي يثبت الترجيح، وإذا انعدمت كل السبل لإثبات الترجيح توقف العمل بالحكمين إلىٰ أن يظهر المرجح.

٢- أن يعلم التاريخ، ويكون مقارنًا في النزول، إن كانا من الكتاب، أو في الورود إن كانا من السنَّة؛ فيقضي الخاص علىٰ العام، مثاله: قوله تعالىٰ: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾، مع قوله: ﴿وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾.

٣- أن يعلم التاريخ، ويكون الخاص متراخيًا؛ فينسخ الخاص العام في القدر الذي تناولاه، شريطة أن يتساوىٰ معه في الثبوت، مثاله: قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤]، وقوله: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤]، حيث ورد النص الأول عامًّا في كل زوجة، والثاني خاص بالحامل فقط؛ فيصار إلىٰ النسخ، ويعمل بالثاني في محله بدلالة الخاص، وقد تراخىٰ النص الثاني عن الأول في النزول؛ لذلك قال ابن مسعود رضي الله عنه: «من شاء باهلته، إن سورة النساء القصرىٰ [الطلاق]، نزلت بعد سورة النساء الطولىٰ [النساء]»[3].

٤- أن يعلم التاريخ ويكون العام متأخرًا عن الخاص، سواء أكان موصولًا به أو متراخيًا عنه؛ فيعمل بالعام ويكون ناسخًا للخاص.

---

(١) أبو زهرة، أصول الفقه، ص١٣١؛ أصول الشاشي، ص٢٢.

(٢) فواتح الرحموت، ١/ ٣٠٠؛ أبو زهرة، أصول الفقه، ص١٣١؛ تفسير النصوص، ٢/ ٩٩.

(٣) سنن أبي داود، باب عدة الحامل، رقم (٢٣٠٧)، ٢/ ٢٧٦.

من خلال عرض هذه الأنظمة اللغوية، وكيف تصرف فيها الأصوليون علىٰ مختلف مدارسهم، يتضح لنا جليًّا أنَّ مفهوم معهود الأميين كما نصَّ عليه الإمام الشاطبي يُعد حقيقة ضرورية في العملية التأويلية؛ بل إنَّ التأويل في تشكله المعرفي والمنهجي مدين لهذه القواعد اللغوية، ولا يمكن تصور أي عملية في الفهم والتفسير دون أخذ الاعتبار بهذه الآليات المنهجية.

المبحث الثالث

حدود التأويل

تمهيد:

المطلب الأول: دائرة التأويل وحدود الدلالة

الفرع الأول: ثنائية القطعي والظني في التأويل

الفرع الثاني: أنواع التأويل

المطلب الثاني: شروط التأويل ومجالاته

الفرع الأول: شروط التأويل

الفرع الثاني: مجالات التأويل

المطلب الثالث: حدود التأويل؛ سؤال التأويلية المعاصرة

الفرع الأول: التأويل اللانهائي وتشظي الدلالة

الفرع الثاني: حدود الدلالة وتأسيس السيمياء

تمهيد

لعل من أهم القضايا والقواعد التي أثارها الأصوليون في آليات التأويل، قضية انتهاء التأويل، وحدوده ومجالاته التي يوظف فيها. إنَّ تأويل النصوص في مفهوم التأويل الأصولي يقوم علىٰ أساس معرفة المراد، والوقوف علىٰ مضامين مقصود الشارع؛ حيث: «إنَّ أهمية التأويل هي القدرة علىٰ خلق علاقات جديدة لم يكن يتوقعها أحد، أو إعادة بناء قصدية النص من خلال الإحالة علىٰ سياقات لم تكن متوقعة من خلال التجلي النصي»[1]، ويتم هذا عن طريق فحص الدلالة الواردة في النص، والوقوف علىٰ مرتكزاتها التي تدخل أساسًا في الفهم والتأويل.

إنَّ أهم ما يواجه الأصولي من إشكالات -وهو يقلب نظره في النصوص- هو أين ينتهي التأويل؟ هل توجد نهاية لتأويل النصوص؟، وهل تسعف الأدوات اللغوية لأن تمد المؤول زخمًا معرفيًا هائلًا من التأويلات المتعددة، ثم ما مصير هذه التأويلات؟ هل تقوم علىٰ نسق واحد من معرفة المدلول؟ أم أنَّ تعدد المعنىٰ لا يستقيم مع طلب المراد وهو واحد.

إنَّ هذه الإشكالات فرضت علىٰ الأصولي أن يشتغل ببيان حدود التأويل، وبيان المجال الذي تتحرك فيه دائرة التأويل، ثم تأكيد المرتكزات التي تعد تقييدًا تأويليًا، تنضبط من خلالها العملية التأويلية.

يتعلق مفهوم حدود التأويل ونهائيته بثنائية القطع والظن في دلالة الألفاظ علىٰ الأحكام، ودلالة المعقول علىٰ الأحكام كذلك. والقطع والظن تتحدد بهما معيارية التأويل. أهم شيء يبحث في هذه الثنائية، هو حدود الدلالة التي تتوجه منها التأويلات، وتتحدد عن طريقها المعاني، وهذا ما جعل الأصوليين يضبطون العملية التأويلية، عن طريق التصور الحقيقي لمفهوم الظن والقطع.

---

(١) سعيد بنكراد، النص والمعرفة النقدية، ص٩٧.

إنَّ ثنائية القطع والظن قائمة علىٰ أساس مقصود الشارع الحكيم، حيث لم يشأ أن تكون أحكامه مبنية علىٰ أساس القطع وحده، أو علىٰ أساس الظن وحده؛ بل لكل منهما مقاصده، وعوامله.

فقطعية النصوص تغيا الشارع الحكيم منها استقرار مقاصد التشريع العامة، كما أنها تقوم علىٰ أساس النظام المحكم الذي لا يتبدد ولا يتغير عبر الزمان والمكان؛ فالأدلة القطعية جعلها الشارع الحكيم سياجًا تنضوي تحته كل المصالح والمقاصد التي لا تعرف تقادمًا، ولا توقفًا.

فهذا السقف التشريعي جعله ﷺ معيارًا ثابتًا، تتأسس كل الفروع والأحكام علىٰ بنيته وتكوينه؛ لكونه إما أنَّه مضمون لقاعدة كلية، أو لأنَّه مقام تعبدي لا يتغير ولا يبيد.

وعلىٰ هذا الأساس، فإنَّ مجال التأويل[1] لا يدخل في هذه النصوص القطعية المفسرة ولا المحكمة؛ لأنها قائمة علىٰ أساس الضبط التشريعي، فلا تحتمل تأويلًا ولا نسخًا، وهي معبرة عن مقصود الشارع فلا تتغير أبدًا، وقد رأينا أنَّ دلالة النص المفسر قطعية لا تحتمل أي اجتهاد، فعليها استقرت مقاصد التشريع.

أما ظنية النصوص فمسألة أخرىٰ تغياها الشارع الحكيم سبحانه، حتىٰ يقرر بها مرونة التشريع وصلاحيته لكل زمان ومكان؛ لأنَّ تعدد المعنىٰ والتأويل من شأنه أن يفتح الروافد التي تصلح للناس علىٰ حسب اختلاف بيئاتهم وأزمانهم وأماكنهم.

فالأدلة القطعية وحدها لا تتحقق بها مرادات الشارع الحكيم، ولا تتأكد بها مقاصده؛ لأنَّ في ذلك حسمًا لمادة التنوع والثراء حيث: «لم يفعل ذلك لِحِكَم عظيمة تغياها، وجعل من الصياغات المحتملة، والدلالات الظنية عاملًا علىٰ دفع الاجتهاد التشريعي، وتحريك منطقه في نفوس المجتهدين؛ لأنَّ التوقيف والقطع ينافيان الاجتهاد، كما أنَّ الاحتمال والظنية هما مناطه ومتعلقه»[2].

---

(١) فتحي الدريني، المناهج الأصولية، ص١٤٩؛ الاجتهاد بالرأي، عبد الرحمن السنوسي، ص٣٣٣.

(٢) عبد الرحمن بن معمر السنوسي، الاجتهاد بالرأي في عصر الخلافة الراشدة؛ دراسة تحليلية في أصول سياسة التشريع ومقاصده وتاريخه، (مجلة الوعي الإسلامي، الكويت، الإصدار الحادي والعشرون، ط١: ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م)، ص١٠٦.

ولعل هذا المقصد الرفيع هو الذي مهد لقاعدة أنَّ «الفتاوىٰ تختلف باختلاف الزمان والمكان»، فاختلافها علىٰ حسب الزمان والمكان هو سليل بنيتها التركيبية التي تحتمل المعاني المتزاحمة.

نطرح مسألة حدود التأويل في التأويلية المعاصرة، حيث إنَّ هذه الأخيرة تشكل محورًا أساسيًا في مناهج التأويل المعاصرة، لا سيما مع أمبرتو إيكو وهيرش، كون هذين الأخيرين قد التفتا إلىٰ مفهوم التأويل المتناهي، وحدود العملية التأويلية.

إنَّ أهم ما جادت به الدراسات التأويلية في منهج التفكيك والبنيوية، هو عدم الالتفات إلىٰ التأويل المتناهي؛ بل إنَّ الآليات التي وظفوها في عملية التأويل تتأسس علىٰ مفاهيم حرية التأويل، وصراع التأويلات، وموت المؤلف؛ مما يعني تفلت العملية التأويلية عن كل قوانين الضبط والمعقولية، ومن ثَمَّ التأسيس لمفهوم التأويل اللامتناهي.

وهذا ما جعل الدراسات النقدية العميقة تنتبه لهذه التوجهات الهرمسية العدمية، التي خرجت عن كل المقاصد التي نص التأويل علىٰ تحقيقها؛ ألا وهي تحقيق المراد وبيانه، فعن طريق هذه الرؤىٰ النقدية تغيرت وجهة التأويلية المعاصرة نحو معاني الضبط، وحدود التأويل، ولعل أهم هذه المشاريع النقدية، دراسة هبرماس، وإيكو، وهيرش ... إلخ. وسنرىٰ من خلال هذا المبحث كيف وجهت التأويلية المعاصرة سؤال التأويل المتناهي، وحدود العملية التأويلية.

المطلب الأول

دائرة التأويل وحدود الدلالة

الفرع الأول

ثنائية القطعي والظني في التأويل

إنَّ مفهوم الظن والقطع في أصول التشريع، يتحدد أساسًا بآليات التأويل الموظفة في بيان الدلالة، وتحقيق مرادها. قبل أن نشير إلىٰ هذه الآليات لا بدَّ أن نحدد مفهوم القطع والظن عند الأصوليين. ويقوم النظر في مفهومهما علىٰ طريقين أساسيين: طريق الدلالة، وطريق الثبوت؛ فالدليل القطعي إما أن يكون قطعي الدلالة أو ظنيها، وإما أن يكون قطعي الثبوت أو ظنيه.

أولًا: جينالوجيا المصطلح:

مفهوم القطع:

لا نجد تعريفًا مخصوصًا لمصطلح القطع عند الأصوليين إلا ما ورد علىٰ سبيل بيان نوع الاجتهاد، أو نوع الدلالة، أو حديث عن الثبوت في الدليل النقلي.

فقد عرَّفه الجويني في معرض حديثه عن أنواع النصوص، فقال: «ومنه النصوص المقطوع بها التي لا تقبل التأويل، والصرف عن مقتضاها وفحواها لا حقيقة ولا مجازًا»[1].

---

(١) الجويني، التلخيص في أصول الفقه، تحقيق: النيبالي والعمري، (دار البشائر، بيروت، ١٩٩٦م)، ٢/ ٩٩.

وعرَّفه الطوفي[1] في معرض حديثه عن الاجتهاد، فقال: «القطعية ما وجب اعتقاد الحكم فيه قطعًا، ولم يجز اعتقاد نقيضه ولا جوازه وإن كان محتملًا . . . فما دلَّ عليه دليل قاطع لا يحتمل الخلاف، أو احتمله احتمالًا ضعيفًا ليس له من القوة ما يُعول عليه لأجله؛ فهو قطع»[2].

من خلال هذين التعريفين نجد أنَّ الدليل القطعي يقوم علىٰ وصفين:

١- ما لا يقبل التأويل؛ أي إنَّ دلالته الظاهرة تعتبر نصًّا في معناه، وبالتالي لا مدخل لأي احتمال آخر، والمقصود بعدم قبول التأويلِ التأويل الناشئ عن الدليل، أما التأويل الناشئ عن غير دليل فلا عبرة به أبدًا.

٢- ما يفيد وجوب الاعتقاد، أي إنَّه يترقىٰ إلىٰ ما هو معلوم من الدين بالضرورة؛ لأنَّه ثابت بدليل قطعي، وبالتالي فوجوب الاعتقاد نابع من قوة الدليل الذي استند إليه الحكم، مثل فرضية الصلاة، فقوله تعالىٰ: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ دليل قطعي ثبوتًا ودلالة علىٰ وجوب الصلاة وفرضيتها، ولا احتمال لأي معنىٰ آخر يزاحمه.

فالدليل القطعي يقوم علىٰ أساس الثبوت أو الدلالة، **فقطعي الثبوت**: هو ما جزم به يقينًا في كون النص الشرعي منسوبًا إلىٰ الشارع الحكيم، ولا يكون كذلك إلا إذا كان النص منقولًا بالتواتر، مثل القرآن المجيد، أو الأحاديث المتواترة.

أما **قطعي الدلالة**: فهو الجزم اليقيني بأنَّ النص له معنىٰ واحد لا يتعداه، أي إنَّه لا يحتمل أي معنىٰ آخر، ولا يحتاج إلىٰ إعمال فكر لمعرفة معناه.

ولا بدَّ أن نؤكد بأنَّ دائرة التأويل لا تدخل في النصوص قطعية الدلالة. أما قطعي الثبوت فقد يدخله التأويل؛ لأنَّ كون القطع ورد من جهة ثبوته هذا لا يمنع أن يكون ظني الدلالة، كما هو الشأن مع نصوص القرآن المجيد، فهي كلها قطعية الثبوت، لكن أغلبها ظني الدلالة، خاصة ما تعلق منها بالأحكام الفرعية العملية. أما ما كان

---

(١) هو سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعيد الطوفي، الصرصري، البغدادي، الحنبلي، الأصولي، النحوي، نجم الدين، أبو الربيع، ولد ٦٧٣هـ، من مؤلفاته: شرح مختصر الروضة. توفي سنة ٧١٦هـ. طبقات الحنابلة لابن رجب، ٢/ ٣٦٦.

(٢) الطوفي، شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبد الله التركي، (مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٧م)، ١/ ١٥٦.

قطعيًا في دلالته فإنَّه لا يقبل التأويل.

مفهوم الظن:

يتحدد مفهوم الظن بناء علىٰ الدلالة التي يقتضيها الحكم في الخطاب، وقد عرَّفه الآمدي بقوله: «عبارة عن ترجح أحد الاحتمالين في النفس علىٰ الآخر من غير القطع»[1]، فتقوم آلية التأويل في مفهوم الظن علىٰ احتمالية المرجح من غيره.

والدليل الظني أيضًا، إما أن تتحدد ظنيته من جهة الثبوت أو الدلالة؛ **فالدليل ظني الثبوت**: متعلق بالنص غير المجزوم بنسبته إلىٰ الشارع الحكيم، مثل أخبار الآحاد، والأحاديث القدسية الآحادية، فهي كلها من دون استثناء ظنية الثبوت.

أما الدليل ظني الدلالة: فهو إفادة النص في تأويله الظن دون القطع، أي قيام الاحتمالات في تأويل النص، وإن ترجح احتمال علىٰ آخر، فإنَّه يبقىٰ ظنيًّا؛ لأنَّ مسمىٰ القطع يمتنع معه الاحتمال أصلًا.

إنَّ الدائرة التي تتحرك فيها آليات التأويل هي دائرة دلالة النص ودائرة معقول النص، عن طريق القياس، ومقاصد التشريع. وكل من هذه الدوائر المتعددة يتحدد بها مفهوم القطع والظن إما من حيث الدلالة أو من حيث الثبوت.

لا شك أنَّ دائرة دلالة النص تدور حول العلاقات التي تقيمها ثنائية اللفظ والمعنىٰ، بالطرق التي رأيناها في المبحث السابق، إنَّ هذه العلاقات تقوم علىٰ محورية الظن الذي لا يفيد اليقين والقطع.

كما حددها الرازي[2] في مقام حديثه عن الاستدلال بالخطاب ما الذي يفيده؟ فقال: «الاستدلال بالأدلة اللفظية مبني علىٰ مقدمات ظنية، والمبني علىٰ المقدمات الظنية ظني؛ فالاستدلال بالخطاب لا يفيد إلا الظن، وإنما قلنا: إنَّه مبني علىٰ مقدمات ظنية؛ لأنَّه مبني علىٰ: نقلِ اللغات، ونقل النحو والتصريف، وعدم الاشتراك، والمجاز، والنقل، والإضمار، والتخصيص، والتقديم والتأخير،

---

(١) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ١/ ٣٠.

(٢) هو فخر الدين محمد بن عمر القرشي، الطبري الأصل، الرازي، كان شافعيًا متكلمًا أصوليًا، برز في العلوم العقلية، من مؤلفاته: المحصول في أصول الفقه، التفسير الكبير. توفي سنة ٦٠٦هـ شذرات الذهب لابن العماد، ٦/ ٣٣٥٠.

والناسخ، والمعارض، وكل ذلك أمور ظنية؛ فثبت أنَّ التمسك بالأدلة النقلية مبني علىٰ مقدمات ظنية، والمبني علىٰ الظني ظني»[1].

وقد رأينا من قبل أنَّ تحديد هذه العلاقات في دلالتها علىٰ المعنىٰ إنما يتم عن طريق القرائن وأنواع السياقات التي تقرب المعنىٰ والمراد.

ويتحدد الدليل الظني أيضًا بدلالة معقول النص عن طريق «القياس»؛ لأنَّ القياس قائم علىٰ أساس العلَّة، والعلَّة أمر احتمالي، يقوم حكم الأصل علىٰ الفرع بواسطة هذه العلَّة فيفيد الظن، لا القطع.

كما يتحدد الدليل الظني أيضًا ببعض مقاصد التشريع، وذلك في بعض المصادر المتعلقة بالمقاصد؛ مما يورث الظن؛ مثل المصادر التشريعية المختلف فيها: كسد الذرائع، والاستحسان، والعرف، والمصلحة المرسلة... إلخ. ويتعلق أيضًا ببعض الأدوات الإجرائية في المقاصد مما يحمل علىٰ الظن مثل تحقيق المناط.

يقف الدليل القطعي علىٰ المصادر الشرعية المتفق عليها، مثل القرآن المجيد، والسنة المتواترة؛ فهو يفيد القطع من حيث الثبوت، أما من حيث الدلالة ففيه القطعي وفيه الظني. كذلك الإجماع الصريح يفيد القطع عند جمهور الأصوليين.

كذلك مما يفيد القطع بعض القواعد المقاصدية الكلية التي جرت في القطع مجرىٰ النصوص المتواترة؛ نظرًا لثبوتها بالاستقراء الذي ينافي الظن.

ثانيًا: لا تأويل في مورد النص المفسر:

من خلال هذه القاعدة نتبيَّن المساحة التي يشتغل عليها التأويل؛ ألا وهي دائرة الظنيات، حيث إنَّه لا مجال للتأويل في القطعيات، وتتحدد القطعيات في أمور تشريعية كلية وفرعية أهمها:

١- النصوص المتعلقة بالحقائق الثابتة، مثل العقائد الكلية.

٢- النصوص المتعلقة بالمصالح التشريعية الثابتة التي لا تتغير بتغير الأزمنة والأمكنة، مثل الحدود الشرعية التي شرعت لمختلف الجرائم.

---

(١) الرازي، المحصول في أصول الفقه، ١/ ٥٤٧.

٣- القواعد الكلية التي تعبِّر عن فلسفة التشريع ومقاصده، مثل قاعدة «الضرر يزال»، فهذه قاعدة كلية ثبتت بالاستقراء والتواتر المعنوي.

٤- النصوص الصريحة المتعلقة بأصول أمهات الفضائل، وأصول الأخلاق، مثل النصوص المتعلقة بالصدق، ومكارم الأخلاق.

٥- النصوص الفرعية المتعلقة بالأحكام التشريعية، التي تأتي في مقام النص المفسر، أو المحكم.

هذه هي مختلف الصيغ التي ترد فيها النصوص القطعية، والذي يهمنا هنا هو ما تعلق بالتشريع أصولًا وفروعًا؛ فالتأويل لا يدخل في دائرة النصوص الفرعية العملية الثابتة بنص صريح قاطع لا مجال فيه للاجتهاد، وذلك بصرفه عن معناه كما حددناه في حديثنا عن مستويات الدلالات؛ حيث إنَّ النص المفسر لا يقبل التأويل، ودلالته علىٰ المراد قطعية.

كذلك مما لا يدخله التأويل القواعد الكلية الثابتة بالاستقراء والتواتر المعنوي، كما حددها الإمام الشاطبي: «أنَّ الأصل الكلي إذا انتظم في الاستقراء [يكون] كليًا جاريًا مجرىٰ العموم في الأفراد»[1].

فالقواعد الكلية جارية في القطع مجرىٰ التواتر «وإنما الأدلة المعتبرة هنا المستقرأة من جملة أدلة ظنية تضافرت علىٰ معنىٰ واحد حتىٰ أفادت فيه القطع؛ فإنَّ للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق، ولأجله أفاد التواتر القطع، وهذا نوع منه، فإذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم؛ فهو الدليل المطلوب وهو شبيه بالتواتر المعنوي بل هو كالعلم»[2].

فالتأويل متعلق أساسًا بالنصوص الظنية المحتملة، أما هذه النصوص القطعية والقواعد الكلية فقد تعالت عن أن يلحقها التأويل؛ ذلك أنها تعبِّر عن مقصود الشارع الثابت الذي لا يتغير أبدًا.

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ١/ ٣٤.

(٢) المصدر نفسه، ١/ ٢٨.

الفرع الثاني

أنواع التأويل

إنَّ ما تفيده قواعد التأويل الأصولي في الدلالة علىٰ الأحكام والفروع العلمية، هو انضباطها، واستقامتها علىٰ أدلة التأويل واحتمالاته، من ثمَّ توجه الأصوليون إلىٰ ضبط العملية التأويلية؛ فقسموا التأويل إلىٰ صحيح وفاسد، فالتأويل الصحيح يعتمد علىٰ آليات موضوعية محكمة، يقتضيها الخطاب في جهة السياق اللغوي، أو في المعقول الدلالي.

أما التأويل الفاسد فهو نشاز في ترتيب الحجاج، واختراق الثوابت التي تقتضيها طبيعة النص من جهة السياق اللغوي أو من جهة المعقول الدلالي.

أولًا: التأويل الصحيح:

يعتمد التأويل في مبناه علىٰ الدليل، وحتىٰ يكون التأويل مستساغًا ومقبولًا، لا بدَّ أن يتوافق مع مقتضيات النص من جهة اللفظ أو المعنىٰ، وقد ضبط الإمام الجويني ذلك بقوله: «الضابط المنتحل من مسائل هذا الكتاب - التأويل - أنَّ المؤول يعتبر بما يعضده التأويل به، فإن كان ظهور المؤول زائدًا علىٰ ظهور ما عضد التأويل به فالتأويل مردود، وإن كان ما عضد التأويل به أظهر فالتأويل سائغ معمول به، وإن استويا وقع ذلك في رتبة التعارض»[1].

فمناط صحة التأويل متعلق بمدىٰ ظهور الدليل فيه، فإذا ترجح التأويل بأدنىٰ مرجح صار تأويلًا قريبًا صحيحًا، وإلا كان تأويلًا فاسدًا.

وهذا ما تنبَّه إليه ابن الحاجب أيضًا بقوله: «وقد يكون قريبًا فيترجح بأدنىٰ مرجح،

---

(١) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ١/ ٣٨٩.

وقد يكون بعيدًا فيحتاج إلىٰ الأقوىٰ، وقد يكون متعذرًا فيُرد»[1]. ولا يستقيم الترجيح إلا إذا كان مقتضىٰ في العملية التأويلية.

من خلال هذا النص لابن الحاجب نجد أنَّ الأصوليين قد أدرجوا ضمن التأويل الصحيح، قسمين منه: التأويل القريب والتأويل البعيد. فالتأويل القريب ما كان احتماله قريبًا؛ ولذلك يترجح بأدنىٰ مرجح، أما التأويل البعيد فهو ما كان احتماله بعيدًا؛ ولذلك لا بدَّ من مرجح قوي. لكن كونه بعيدًا هذا لا يخرجه من دائرة التأويل الصحيح.

فالتأويل الصحيح ينبني علىٰ مقدمتين ضروريتين في كل عملية تأويلية، لا يستقيم التأويل ولا يتأسس، ولا يصح إلا باجتماعهما:

١- آليات التأويل في حد ذاتها.

٢- دلالة الألفاظ والنصوص المراد تأويلها.

المقدمة الأولىٰ: آليات التأويل الموظفة في العملية التأويلية:

لا بدَّ من النظر في آليات التأويل في أثناء العملية التأويلية، فلا يستقيم توظيف آليات هشة لا تثبت جدارتها؛ ولهذا كانت آليات التأويل مشفوعة بجملة من القواعد المقاصدية والفقهية الكلية، التي يستعين بها المؤول في حمل النصوص علىٰ غير ظاهرها، لترجح التأويل فيها. أو حكمة التشريع التي تحمل علىٰ التأويل بناء علىٰ مقتضيات المصالح والمقاصد التي يتغياها الشارع الحكيم.

لا يعني ذلك أن تكون آليات التأويل قطعية بالضرورة؛ لأنَّ التأويل قد يكون بوساطة وسائل إجرائية ظنية مثل القرائن وآليات السياق، لكنها مستساغة ومقبولة في التأويل.

مثاله: قوله ﷺ: «في كل أربعين شاة شاة»[2]، فقد خص بالذكر «الشاة»، فهل التخصيص يفيد تعيينها بالذات أم يجوز أن يخرج في مقابلها قيمتها المالية بدلًا منها علىٰ طريق التخيير؛ فقد ذهب الشافعية إلىٰ عدم جواز إخراجها قيمة، وذهب الحنفية إلىٰ جوازه[3].

---

(١) عضد الدين الإيجي، شرح العضد علىٰ مختصر المنتهىٰ، ص٢٥٠.

(٢) أخرجه مالك في الموطأ برواية يحيىٰ الليثي، كتاب الصدقة: ما جاء في صدقة البقر، ص٥٩٨.

(٣) المرغيناني، الهداية شرح بداية المبتدي، (الحلبي، مصر)، ١/٥٠٧؛ الخطيب الشربيني، مغني المحتاج إلىٰ معرفة ألفاظ المنهاج، (مطبعة مصطفىٰ الحلبي، مصر، ١٣٧٧هـ/١٩٥٨م)، ١/٣٦٩.

ودليل الشافعية أن لفظ «شاة» خاص، يدل علىٰ معناه قطعًا، واستدلوا كذلك بحكمة التشريع ومقاصده، حيث إنَّ حكمة التشريع توجهت إلىٰ أن يشارك الفقير الغني في جنس ماله وعين ثروته. فلا يجوز دفع قيمة الشاة، ولا تبرأ الذمة إلا بعينها.

أما الأحناف فقد استدلوا أيضًا بحكمة التشريع ومقاصده، حيث رأوا أنَّ الحكمة متعلقة أساسًا بسد حاجات الفقير، وتخليصه من المخمصة، وذلك لا يتم إلا بالمال، سواء تعين في الشاة أو كان مقابل قيمتها، فالعبرة في مقصود الشارع هي إغناء الفقير وسد حاجته[1]، فالشاة اعتبار مالي في نظر الحنفية؛ وبالتالي إذا أخرج المزكي قيمتها فلا يخرجه فعله هذا عن مفهوم الاعتبار المالي.

يؤكد الزمخشري علىٰ ضرورة الاحتكام إلىٰ الآليات التي تقتضيها لغة العرب، فالتأويل في شق كبير منه قائم علىٰ أساس هذه القواعد اللغوية، يقرر حقيقة المؤول البليغ الذي يصل إلىٰ كُنْه المعاني ومقصودها، في القرآن المجيد بقوله: «لا يتم تعاطيه وإجالة النظر فيه كل ذي علم . . . فالفقيه وإن برز علىٰ الأقران في علم الفتاوىٰ والأحكام، والمتكلم وإن بز أهل الدنيا في صناعة الكلام، وحافظ القصص وإن كان من ابن القرية أحفظ، والواعظ وإن كان من الحسن البصري أوعظ، والنحوي وإن كان أنحىٰ من سيبويه، واللغوي وإن علك اللغات بقوة لحييه؛ لا يتصدىٰ منهم أحد لسلوك تلك الطرائق، ولا يغوص علىٰ شيء من تلك الحقائق، إلا رجل برع في علمين مختصين بالقرآن، وهما علم المعاني وعلم البيان، وتمهل في ارتيادهما آونة، وتعب في التنقير عنهما أزمنة، وبعثته علىٰ تتبع مظانهما همة في معرفة لطائف حجة الله»[2].

فعلما المعاني والبيان هما جوهر معرفة الأنظمة اللغوية الداخلية والخارجية للنصوص.

المقدمة الثانية: دلالة الألفاظ والنصوص المراد تأويلها:

لا يمكن أن يتوجه التأويل إلىٰ النصوص المفسرة التي لا يحتملها أي معنىٰ غير ما

---

(١) الدريني، المناهج الأصولية، ص١٧٣.

(٢) الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق: محمد عبد السلام شاهين، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط١: ١٩٩٥م)، ١/ ٧.

نصت عليه تفسيرًا ودلالة؛ ولهذا فمن مقتضيات التأويل الصحيح أن يتوجه إلىٰ النصوص الظاهرة.

فالتأويل ليس استنباطًا عقليًا محضًا[1]، ولكنه استنباط يتوجه من خلال منطق اللغة الذي يوفر احتمالية الدلالة، وبالتالي إمكانية التأويل، ومسوغات هذه الإمكانية تتجلىٰ في طبيعة اللغة وما تقتضيه أنظمتها وعلاقاتها الدلالية، مثل التوسع اللغوي عن طريق المجاز، والاشتراك، أو العلاقة بين ظاهر اللفظ والقرينة المانعة من إرادة المعنىٰ الأصلي الظاهري، أو عن طريق عرف الشارع أو عادة الاستعمال.

مثاله: قوله تعالىٰ: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلْيَتَٰمَىٰٓ أَمْوَٰلَهُمْ﴾ [النساء: ٢]، فظاهر الآية الكريمة يفيد وجوب دفع أموال اليتامىٰ إليهم، ويعارض ظاهر هذه الآية، قوله تعالىٰ: ﴿وَٱبْتَلُوا۟ ٱلْيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُوا۟ ٱلنِّكَاحَ فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ﴾ [النساء: ٦]، فهذه الآية صريحة في أنَّ دفع الأموال لليتامىٰ لا يكون إلا بعد رشدهم، وهذا معارض للآية الأولىٰ بمطلق إعطاء الأموال[2]، لكن حقيقة التأويل تفيد أنَّ الآية الأولىٰ إنما ساقت مفهوم اليتامىٰ علىٰ سبيل المجاز لا الحقيقة، أي إنَّ إعطاء الأموال في الآية الأولىٰ هو منصرف إلىٰ اليتامىٰ مجازًا باعتبار ما كانوا عليه قبل بلوغهم ورشدهم.

فالنص يقتضي صرف الدلالة عن ظاهرها إلىٰ مقصودها، بعد حمل اللفظ علىٰ المجاز، وهذا تأويل يقتضيه طبيعة النص وتركيبته اللغوية، في الانتقال من الحقيقة إلىٰ المجاز، بعد وجود القرائن والسياق.

مثال آخر: ما استدل به الأحناف[3] في كفارة الحنث من قوله تعالىٰ: ﴿فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ﴾ [المائدة: ٨٩]. حيث ذهبوا إلىٰ جواز أن يخرج قيمة طعام العشرة لواحد، ونظروا إلىٰ العدد «عشرة» نظرة اعتبارية لا حقيقية، والاعتبار متعلق بالقيمة المالية التي يمكن أن تعطىٰ لهؤلاء العشرة، فأجازوا إعطاء هذه القيمة إلىٰ مسكين واحد.

---

(١) فتحي الدريني، المناهج الأصولية، ص١٨٥.

(٢) المرجع نفسه، ص١٧١.

(٣) علاء الدين الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (دار الكتب العلمية، بيروت/لبنان، ط د)، ٥/١٠٤.

لم يكن هذا التأويل مقبولًا، كما ينص الشافعية بأنَّه بعيد مردود؛ لأنَّ لفظ «عشرة» خاص وهو ظاهر قطعي في خصوصيته لا يمكن تأويله، وكذلك حكمة التشريع لا تسعف تأويلهم؛ فالحكمة[1] من عدد عشرة مساكين، هي توزيع هذا الطعام عليهم جميعًا، وإشاعة النفع بينهم.

فقد رأينا كيف انتفت مقومات التأويل الصحيح في إجرائية هذا التأويل، حيث إنَّ آليات التأويل عن طريق الحكمة ومقاصد التشريع لم تكن موجهة لعملية تأويل عدد العشرة، فقد عرت هذه العملية عن مقصود التشريع الذي يضبط التأويل.

ومن جهة أخرىٰ كذلك طبيعة اللفظ وردت بصيغة الخاص، والخاص كما رأينا دلالته قطعية؛ وبالتالي لا يدخلها أي احتمال تأويلي؛ فتأويل لفظ «عشرة» علىٰ المفهوم الاعتباري عن طريق القيمة، أخرجته عن مفهومه الخاص المتعين فيه.

ثانيًا: التأويل الفاسد:

يتعلق هذا التأويل باختلال أحد المقومات التي يقوم عليها التأويل الصحيح، بأن كانت آليات التأويل غير مقبولة أو غير مستساغة عقلًا ولغة، ولا شرعًا ومصلحة.

أو كانت تركيبة النص لا تسعف المؤول في اختراقه، وإذا اخترقه تعسفًا عُدَّ مشوهًا للنص، ومفتئتًا عليه، مثل من يقدم علىٰ النصوص القطعية المفسرة، أو المبنية علىٰ قواعد كلية عامة، فيجد لها تأويلًا مشوهًا فاسدًا.

فالتأويل الفاسد هو ما لا يحتمله اللفظ لعدم وضعه له، أو لكونه من دون دليل أو دليل مرجوح، أو نأىٰ عن أساليب العربية، كما قال الجويني: «مما رده المحققون من طرق التأويل ما يتضمن حمل كلام الشارع من جهة ركيكة تنأىٰ عن اللغة الفصحىٰ، فقد لا يتساهل فيه إلا في مضائق القوافي وأوزان الشعر، فإذا حمل حامل شيئًا من كتاب الله أو لفظًا من ألفاظ رسول الله ﷺ علىٰ أمثال هذه المحامل، وأزال

---

(١) الدريني، المناهج الأصولية، ص١٨٤.

الظاهر الممكن إجراؤه لمذهب اعتقده؛ فهذا لا يصح»[1].

فمعظم التأويلات الفاسدة إنما وردت علىٰ وجه لا تحتمله اللغة، أو بناء علىٰ أدلة عارية عن تحقيق المقاصد والحكم الشرعية، فمعهود العرب وعاداتهم في الخطاب والتلقي مسألة جوهرية، وقد رأينا كيف يتحدد التأويل بمعهود العرب ومخاطباتهم.

فكل تأويل يتخطىٰ الأنظمة اللسانية والعلاقات اللغوية التي قررها الأصوليون وأهل اللغة، يعد خرقًا لهذا النظام المعرفي، وقد رأينا في حديثنا عن مستويات النص والدلالة كيف يتشكل المعنىٰ عن طريق الوقوف علىٰ حقيقة الدلالة وما تدل عليه؛ فمنها ما هو ظني محتمل، ومنها ما هو قطعي مكتمل.

ويتحدد التأويل الفاسد أيضًا بتعليق الأحكام الناتجة عنه علىٰ مصالح غريبة، وغير مقصودة عند الشارع الحكيم؛ مما يتولد عنها ردٌّ لكثير من القطعيات، وإعارة أحكامها إلىٰ تشريعات ظرفية تصلح في زمان ومكان معين؛ وبالتالي عدم صلاحيتها إذا تغير ذلك الزمان.

وقد نصَّ ابن عقيل[2] علىٰ أهم ما يدخل منه التأويل الفاسد، حيث أعاره إلىٰ مذهبين؛ أهل الظاهر (الظاهرية)، وأهل الباطن (الباطنية)، فقال: «هلك الإسلام بين طائفتين بين الباطنية والظاهرية، فأما أهل الباطن فإنهم عطلوا ظواهر الشرع بما ادعوه من تفاسيرهم، التي لا برهان لهم عليها، حتىٰ لم يبق في الشرع شيء إلا وقد وضعوا وراءه معنىٰ، فأسقطوا إيجاب الواجب والنهي عن المنهي. وأما أهل الظاهر فإنهم أخذوا بكل ما ظهر مما لا بدَّ من تأويله، فحملوا الأسماء والصفات علىٰ ما عقلوه، والحق بين المنزلتين، وهو أن نأخذ بالظاهر ما لم يصرفنا عنه دليل، ونرفض كل باطن لا يشهد به دليل من أدلة الشرع»[3].

لقد جنىٰ التأويل الفاسد كثيرًا علىٰ تاريخ الفكر الإسلامي؛ حيث أدت المشاريع

---

(1) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ١/٣٥٦.

(2) هو علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي الحنبلي، أبو الوفاء، فقيه، أصولي، مقرئ، واعظ، ولد ببغداد سنة ٤٣١هـ، من مؤلفاته: الفنون، والفصول في فروع الحنابلة. توفي سنة ٥١٣هـ. طبقات الحنابلة للفراء، ص٤١٣.

(3) ابن الجوزي، تلبيس إبليس، تحقيق: خير الدين علي، (دار الوعي، بيروت/لبنان، ط د)، ص١٠٨.

التأويلية الهرمسية غير المحتكمة إلىٰ قواعد ولا إلىٰ ضوابط منهجية سواء في اللغة أو المقاصد أو المنطق، إلىٰ أهوال دامية مرت علىٰ الأمة كلها بسبب التأويل الذي حُيِّدَ عن طريقه القويم، وصراطه المبين، فالنص الديني يشكل قيمة حضارية مقدسة، اتخذته كل الطوائف والفرق سلمًا لعرض أهوائها ومبتغياتها، بعيدًا عن التطلعات الحقيقية التي يقتضيها التأويل.

وفي هذا المقام نعرض نصًا لابن القيم، يبيِّن فيه ما جرىٰ في الأمة بسبب التأويل الفاسد، ننقله كاملًا علىٰ طوله؛ لأنَّه يقدم تصورًا حقيقيًا ومسحة شاملة لما سببته التأويلات الفاسدة، يقول: «وبالجملة فافتراق أهل الكتابين، وافتراق هذه الأمة علىٰ ثلاث وسبعين فرقة إنما أوجبه التأويل. وإنما أريقت دماء المسلمين يوم الجمل، وصفين، والحرة، وفتنة الزبير، وهلم جرا بالتأويل. وإنما دخل أعداء الإسلام من المتفلسفة والقرامطة والباطنية والإسماعيلية والنصيرية من باب التأويل. فما امتحن الإسلام بمحنة قط إلا وسببها التأويل، فإنَّ محنته إما من المتأولين، وإما أن يسلط عليهم الكفار بسبب ما ارتكبوا من التأويل، وخالفوا ظاهر التنزيل وتعللوا بالأباطيل؛ فما الذي أراق دماء بني جديمة وقد أسلموا غير التأويل؟، وما الذي أوجب تأخر الصحابة ﷺ يوم الحديبية عن موافقة رسول الله ﷺ غير التأويل، حتىٰ اشتد غضبه لتأخرهم عن طاعته حتىٰ رجعوا عن ذلك التأويل؟ وما الذي سفك دم أمير المؤمنين عثمان ﷺ ظلمًا وعدوانًا، وأوقع الأمة فيما أوقعها فيه حتىٰ الآن غير التأويل؟ وما الذي سفك دم علي ﷺ وابنه الحسين غير التأويل؟ وما الذي أراق دم ابن الزبير وحجر بن عدي وسعيد بن جبير، وغيرهم من سادات الأمة غير التأويل؟ وما الذي أريقت عليه دماء العرب في فتنة أبي مسلم غير التأويل؟ وما الذي جرد الإمام أحمد بين العقابين، وضرب بالسياط حتىٰ عجت الخليقة إلىٰ ربها تعالىٰ غير التأويل؟ وما الذي قتل الإمام أحمد بن نصر الخزاعي، وخلّد خلقًا كبيرًا من العلماء في السجون حتىٰ ماتوا غير التأويل؟ وما الذي سلط سيوف التتار علىٰ دار الإسلام حتىٰ ردوا أهلها غير التأويل»[1].

---

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: عبد السلام إبراهيم، (دار الكتب العلمية، ط١: ١٩٩١)، ص١٩٣.

ولعل من أهم التأويلات الفاسدة ما جاءت به كثير من التأويلات المعاصرة، ابتغاء المصلحة والتيسير، لكن هذه المصالح التي اعتمدوا عليها لم يتغياها الشارع الحكيم؛ بل إنها قصف للنصوص، وتشويه لقطعيات الدين، وكذلك إثبات لتاريخية كثير من النصوص، وادعاؤهم بأنها متعلقة باللحظة التشريعية، ولا تصلح للراهن الذي تغيرت ظروفه واحتياجاته. نذكر في المقام بعضها:

١- حكم عدة المرأة:

يرىٰ بعض المؤولين المعاصرين أنَّ عدة المرأة المطلقة، أو المتوفىٰ عنها زوجها من الأحكام العملية التي ينبغي تجاوز ظاهرها وحرفيتها إلىٰ معطيات المصلحة المعاصرة؛ لأنَّ القصد من العدة هو استبراء الرحم، وخلوه من الحمل، وهذه علَّة لا معنىٰ لها في الوقت المعاصر؛ حيث الوسائل العلمية المتطورة في المعرفة المسبقة بالحمل، ولا ينبغي التمسك بأمور بدائية وردت في النصوص الحرفية أمام المعرفة اليقينية في الطب، وعلىٰ هذا الأساس ينبغي تجاوز النصوص وتأويلها في كل الأحوال، للوقوف علىٰ روح النص لا الجمود عليه(١).

كذلك، فإنَّ العدة تعد قيدًا لحرية المرأة، بإلزامها بثلاثة قروء أو بثلاثة أشهر، فينبغي تجاوز هذا الفقه البدوي، ومواكبة العصر بمختلف الكشوف الدالة علىٰ ذلك(٢).

ومعلوم من خلال هذه التأويلات المشوهة، أنها تدعو إلىٰ تجاوز التشريع؛ لأنها قامت علىٰ الافتئات علىٰ النصوص القطعية المفسرة، التي لا يدخلها التأويل. ودليل بعدها عن مقاصد التشريع أصولًا وفروعًا، أنها حصرت علَّة العدة في استبراء الرحم، لكن المقاصد التي تغياها الشارع الحكيم ﷻ من العدة لا تقتصر عند براءة الرحم فقط؛ بدليل أنَّ المرأة التي يئست من الحيض، أو التي لا تحيض جعل لها عدة في مقابل ذلك ثلاثة أشهر، في قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسۡنَ مِنَ ٱلۡمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمۡ إِنِ ٱرۡتَبۡتُمۡ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشۡهُرٖ وَٱلَّٰٓـِٔي لَمۡ يَحِضۡنَۚ﴾ [الطلاق: ٤].

---

(١) عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، (دار الطليعة، بيروت، ط٢: ٢٠٠٨م)، ص٨٤.

(٢) العرب والمرأة؛ حفرية في الإسطير المخيم، خليل عبد الكريم، (مؤسسة الانتشار العربي،لندن، ط١: ١٩٩٨)، ص٢٣٤.

ولعل أهم هذه الحكم امتثال أمر الله في هذا الحكم التعبدي، ومقصدية الامتثال تعد من أسمىٰ المقاصد التي تغياها الشارع الحكيم من وراء التكليف. لكن هذه الأحكام لا تخلو من مقاصد أخرىٰ، تشكل معقولية المعنىٰ، خاصة الأحكام التي ليست متمحضة في التعبد كالصلاة مثلًا.

وهناك حِكَمٌ جزئية متعددة استلهمها الفقهاء من روح النص، مثل إتاحة الفرصة أمام المطلقة طلاقًا رجعيًا[1]، ففرض العدة عليها بالأقراء أو بالأشهر فيه مندوحة الصلح والمراجعة؛ لقوله تعالىٰ: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوٓا۟ إِصْلَٰحًا﴾ [البقرة: ٢٢٨]؛ لأنها في حكم الزوجية ما دامت في العدة.

إضافة إلىٰ أنَّ في العدة محوًا لآثار الارتباط الأول، وفي الوفاة فسحة تطييب لخاطر الزوجة المنكسر بوفاة زوجها ومن شأن ذلك أن يصرف الخاطبين عنها، وكذلك مراعاة لأهل زوجها في مصابهم.

٢- حد القتل العمد:

يرىٰ كثير من المؤولين الجدد أنَّ قتل القاتل عمدًا قصاصًا من العقوبات التي يجب إلغاؤها؛ لأنها ليست واجبة في التشريع الإسلامي، وتطبيقها انتهاك صارخ لحقوق الإنسان، وعنت ومشقات كبيرة علىٰ المجتمع، وأيدوا قولتهم هذه بجملة من المعايير التأويلية المشوهة[2]:

- أنَّ رد العدوان جائز بمثله، لكن الشارع أمر بالعفو وحث عليه، وهذه الفسحة التشريعية غيبها الفقهاء، ولم يذكروا في مدوناتهم سوىٰ القصاص، وجعلوه هو الحكم القطعي الوحيد في القتل العمد.

- حكم القصاص ينافي حقوق الإنسان التي راعها الإسلام وحث عليها، ثم إنَّ تطبيقه يشكل صورة قاتمة عن الإسلام ويشوه صورته.

- لا بدَّ من تغيير حكم القصاص، وتعويضه بعقوبات إنسانية مثل السجن؛ لأنَّ

---

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ٣/ ٢٩٢؛ شاه ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة، ٢/ ٢٢٠.

(٢) عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص٦٩.

تطبيق القصاص يؤدي إلىٰ فقدان عضو له دور في الإنتاج والتنمية[1].

لا يخفىٰ علىٰ أدنىٰ مطلع علىٰ أحكام القصاص أنَّ التشريع الإسلامي له حكم وسطي مضبوط، بعيد عن هذه التأويلات المبتسرة التي تجاوزت كل القطعيات الضرورية من الدين. فمع افتراض كون الفقهاء وراء حذف مؤشر العفو في القتل العدوان، فإن هذا لا ينفي حكمًا صرح به القرآن المجيد بالدلالة الواضحة المفسرة التي لا تحتمل التأويل، فلا يسقط حكم العفو مفسر ولا فقيه، ولا أي إنسان، فقوله تعالىٰ: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَٰنٍ﴾ [البقرة: ١٧٨]، بيّن الدلالة وواضح في حكم العفو.

فالتشريع شرع القصاص وهو حد، وشرع العفو لمن طلب ذلك وأراده، وقد نصت السنَّة الفعلية علىٰ ذلك أيضًا، فقد قال أنس بن مالك: «ما رأيت النبي رفع إليه شيء فيه قصاص إلا أمر فيه بالعفو»[2]. وبناء هذه السنَّة الفعلية لرسول الله ﷺ أجمع الفقهاء علىٰ أفضلية[3] العفو في القصاص.

فنصُّ القصاص قطعي من ناحية الثبوت؛ لأنَّ تشريعه عن طريق القرآن المجيد، وقطعي الدلالة؛ لأنَّه نص مفسر، لا يقبل التأويل ولا الاحتمال، وعلىٰ هذا الأساس نرد شبهة القول بأنَّ الفقهاء حذفوا العفو، وألزموا الأمة بالقصاص بأنها لا تقف علىٰ أساس؛ لأنَّه لا يخلو مصنف في الفقه، ولا كتاب في التفسير من بيان حكم التشريع في القتل العمد بين القود والعفو، مع بيان أفضلية العفو، كما حكاه ابن قدامة.

فدائرة التأويل كما قلنا لا تخرج عن النصوص الظنية. أما النصوص القطعية فلا مجال للاجتهاد فيها، ولا تتغير باختلاف الزمان والمكان؛ ذلك أنَّ «الأحكام نوعان: نوع لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة، ولا اجتهاد الأئمة، كوجوب الواجبات وتحريم المحرمات، والحدود المقدرة بالشرع علىٰ الجرائم، ونحو ذلك. فهذا لا يتطرق إليه تغيير ولا اجتهاد يخالف ما وضع عليه.

---

(١) عبد المجيد شرفي، الإسلام والحداثة، (دار المدار الإسلامي، بيروت، ط٥: ٢٠٠٩)، ص١٢٩؛ محمد سعيد العشماوي، أصول الشريعة، (الانتشار العربي، بيروت، ط٥: ٢٠٠٤م)، ص١٧٠.

(٢) سنن أبي داود، باب الإمام يأمر بالعفو في الدم، رقم (٤٤٩٧)، ٤/ ١٦٩.

(٣) ابن قدامة، المغني، (مكتبة القاهرة، ط د، ١٣٨٨ه/١٩٦٨م)، ٨/ ٣٥٢.

والنوع الثاني: ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زمانًا ومكانًا وحالًا؛ كمقادير التعزيرات وأجناسها وصفاتها»[1].

وأصحاب القراءات المعاصرة قد تجاوزوا كل الأبنية الأساسية المتينة التي يقوم عليها التأويل الأصولي، واستلهموا تجديدهم هذا، واجتهاداتهم المشوهة من معالم التأويلية المعاصرة في نسختها الكلاسيكية المختضبة بمناهج التفكيك.

٣- حكم التيمم:

تقول القراءات التأويلية المعاصرة إنَّ التيمم لا يملك حكم الاستمرارية في التطبيق، وإنما هو مؤقت ببيئة اللحظة التشريعية؛ وبالتالي لا يصلح لوقتنا؛ نظرا لأنَّ مقتضيات اللحظة التشريعية لم تعد متوفرة، بل تغيرت، فالتيمم في لحظة التشريع إنما شرع لندرة الماء في البيئة الصحرواية[2].

يوظف أصحاب هذه التأويل قاعدة مفادها «أنَّ الأحكام تتغير بتغير الزمان والمكان»، وبالتالي فمقتضيات تشريع التيمم تغيرت زمانًا ومكانًا، فلا بدَّ أن يتغير الحكم. فالعمل بالنص يؤدي إلىٰ إهدار هذه القاعدة الكلية، وعلىٰ أساس هذه القاعدة فرعوا قاعدة مثلها، وتقوم مقامها في الاستدلال، قولهم: «تتغير القراءات بتغير الوضعيات»[3].

مشكلة هذه التأويلات المشوهة، أنها لا تحسن نقل الدلائل الأصولية في التأويل، ولا تفهم مضمون القواعد الفقهية، ولا المصطلحات المتعلقة بها. فالتيمم عبادة مجردة، أسمىٰ مقصد تغياه الشارع الحكيم منها هو الامتثال، ومن شأن الامتثال والتعبد أن لا يزاد علىٰ الحكم ولا ينقص منه.

وقد فصل الإمام الشاطبي حقيقة مقصدية التيمم وعلاقته بالامتثال، فقال: «طهارة

---

(١) ابن القيم، إغاثة اللهفان في مصايد الشيطان، تحقيق: محمد عفيفي، (المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢: ١٤٠٩)، ١/٤٨٨.

(٢) الطيب تيزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، ص١٩٩؛ عبد الله خلايفي، الإسلام العربي، (دار الطليعة، بيروت/ لبنان، ط١: ٢٠٠٦)، ص٤٤.

(٣) المرجع نفسه، ص٢٨٣.

الحدث مخصوصة بالماء الطهور، وإن أمكنت النظافة بغيره، وأن التيمم -وليست فيه نظافة حسية- يقوم مقام الطهارة بالماء المطهر، وهكذا سائر العبادات؛ كالصوم والحج وغيرهما. وإنما فهمنا من حكمة التعبد العامة الانقياد لأوامر الله تعالىٰ، وإفراده بالخضوع، والتعظيم لجلاله والتوجه إليه. وهذا المقدار لا يعطي علّة خاصة يفهم منها حكم خاص؛ إذ لو كان كذلك؛ لم يُحد لنا أمر مخصوص؛ بل كنا نؤمر بمجرد التعظيم بما حُدَّ وما لم يُحد، ولكان المخالف لما حُدَّ غير ملوم؛ إذ كان التعظيم بفعل العبد المطابق لنيته حاصلًا، وليس كذلك باتفاق؛ فعلمنا قطعًا أنَّ المقصود الشرعي الأول التعبدُ لله بذلك المحدود، وأنَّ غيره غير مقصود شرعًا»[1].

قد أشار الإمام الشاطبي أولًا إلىٰ مقصدية الامتثال الذي يعني التعبد، والعبادة لا تقبل الزيادة ولا النقصان، ثم أشار إلىٰ مسألة جوهرية مفادها أنَّ غرابة التيمم وكونه غير مستساغ عقلًا ولا عرفًا، هذا يفتح الباب للنفوس المريضة، والتخرصات الواهية؛ بإنكاره وعدم تعقله. فقام الإمام بحسم مادة هذه الأوهام والتخرصات، عن طريق بيان أنَّ من مقتضيات الانقياد والتعبد أن يمنع فعل العبادة علىٰ غير وجهها دون زيادة فيها أو نقصان منها.

وبالتالي لا قيمة لكون التيمم إنما شرع في بيئة صحروابة؛ لأنَّه مبني علىٰ التيسير والترخص، وقد شرع لفقد الماء، أو عدم القدرة علىٰ استعماله، فأين يضع هؤلاء المتأولون سبب عدم القدرة علىٰ الاستعمال؟ لأن هذا السبب لا يتعلق بفقد الماء، وإنما بوجوده لكن يحول ذلك دون استعماله.

ومن أهم ما استدلوا به، القاعدة الأصولية المشوهة «الأحكام تتغير بتغير الزمان والمكان»؛ فأولًا هذا خطأ جسيم في النقل؛ لأنَّ القاعدة الأصولية الأصلية مفادها «أنَّ الفتاوىٰ تتغير بتغير الزمان والمكان»، أما الأحكام فهي قارة لا تتغير أبدًا؛ فالأحكام تعلقت بنصوص تشريعية لا تتغير أبدًا، إنما الذي يتغير هو الفتوىٰ؛ لأنها قائمة علىٰ أساس العرف أو التنزيل، أما الحكم الشرعي فهو خالد تالد لا يتغير أبدًا.

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ٢/ ٥١٤.

فالتيمم حكم شرعي جاءت النصوص المتواترة بمشروعيته، ولا يتعلق بفتوىٰ أو أمر عرفي، أو حالة جديدة مقارنة للتنزيل عليها؛ ذلك «أنَّ الأحكام المبنية علىٰ العرف والعادة لا علىٰ النص والدليل، تتبدل مع تبدل العرف والعوائد التي بنيت عليها، فإنَّه كان عند الفقهاء المتقدمين إذا أحد اشترىٰ دارًا، ورأىٰ أحد بيوتها سقط خيار رؤيته؛ وذلك لأنَّ حجر الدور في عهدهم كانت تبنىٰ علىٰ نمط واحد، فلما تبدلت الأعصار وصارت بيوت المنازل تبنىٰ علىٰ نسق مختلف بالشكل والقدر صار لا بدَّ من رؤية حجر الدار كلها كي يسقط خيار الرؤية»[1].

هذا التغير تقتضيه طبيعة المسألة المراد تطبيقها أو الحكم عليها، أما التيمم فهو عبادة قطعية ثبتت بنصوص قطعية دلالة وثبوتًا، ولا مدخل للتأويل فيها بأي وجه من الوجوه.

وقد علمنا تهافت هذه القراءات المعاصرة وبعدها عن مقصود الشارع، بل وبعدها عن كل آليات التأويل الأصولي المحكمة، فقد تجاوزوا كل السقوف القطعية والآليات العقلية المنهجية الواضحة، فجاءت تأويلاتهم علىٰ نحو فاسد؛ لأنهم استلهموها من آليات التأويل اللامتناهي الذي قامت عليه مناهج التفكيك. وقد بيَّنَّا تهافت هذه المناهج في الفصول السابقة بما يغني عن إعادة ذكرها.

٤- ميراث الأنثىٰ من الأولاد:

تقوم كثير من القراءات المعاصرة علىٰ إثبات تاريخية ميراث الأنثىٰ، انطلاقًا من أنَّ الحكم المتعلق بالأنثىٰ إنما هو رهين اللحظة التشريعية بظروفها وأحوالها، وهو قوله تعالىٰ: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١١]، فنظرا للملابسات والظروف التي كان يعيشها العربي في الأجواء القبلية؛ جاء التشريع مساوقًا لهذه الظروف، فأعطىٰ للأنثىٰ أقل من الذكر، لكن هذه الظروف تغيرت فلم يعد لهذا الحكم أي معنىٰ.

وتقوم نتيجة هذه القراءات بناء علىٰ مسلَّمات تحليلية للواقع العربي في أثناء

---

(١) سليم رستم، شرح المجلة، (دار الكتب العلمية، بيروت/لبنان، ط٣ من دون تاريخ)، ١/٣٦.

التنزيل، أو في وقت اللحظة التشريعية، قام بها هؤلاء، ليستنتجوا بعد ذلك راهنية ميراث الأنثىٰ[1]:

الأولىٰ: أنَّ المِلكية في المجتمع القبلي كانت قائمة علىٰ أساس المشاع، فالملك فيها للقبيلة وليس للفرد، وبناء علىٰ هذه المشاعية تقوم النزاعات بين القبائل.

الثانية: القبائل تفضل الزواج من الأباعد، لأسباب أهمها التحالف القبلي.

الثالثة: انطلاقًا من المسلمتين الأولىٰ والثانية؛ فإنَّ توريث البنات يؤدي إلىٰ انتقال المال إلىٰ القبائل الأخرىٰ، وهذا يورث حمية التنازع.

بناء علىٰ هذه المسلَّمات؛ فإنَّ نتيجة هذه الظروف أورثت أزمة اقتصادية تولدت عنها كثير من الخصومات، وعلىٰ هذا الأساس قرروا منع توريث الأنثىٰ. وفي هذه الأجواء والظروف نزل التشريع الإسلامي فأعطىٰ للأنثىٰ نصف الولد، بناء علىٰ هذه المعايير.

ومن أهم ما يسوّغ أيضًا تغير الحكم أنَّ ظروف المرأة تغيرت، فبعد أن كانت في المجتمع القبلي عالة علىٰ زوجها وعائلتها[2]، فهي اليوم قد خرجت إلىٰ الحياة الاقتصادية، ولديها مسؤولية وحملت كثيرًا من الأعباء المالية، وهذا يفرض علينا أن نساوي بينها وبين الرجل.

ما يمكن الإجابة به أمام هذه القراءات المتهافتة، أنَّ نظام التوريث لم يكن تشريعًا اجتهاديًا؛ بل تكفل به الشارع الحكيم، فأتت أحكامه قطعية في الدلالة والثبوت؛ لذلك نصَّ النبي ﷺ علىٰ ثبوت هذا التشريع ونهائيته، حيث قال: «ألحقوا الفرائض بأهلها فما بقي فهو لأولىٰ رجل ذكر»[3].

ونظام التوريث هو تابع لمنظومة العلاقات الإنسانية بين الرجل والمرأة، وبناء علىٰ

---

(١) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص٥٤.

(٢) عبد المجيد شرفي، الإسلام والحداثة، ص١١٥.

(٣) صحيح البخاري، باب ميراث الولد من أبيه وأمه، رقم (٦٧٣٢)، ٨/ ١٥٠؛ صحيح مسلم، باب ألحقوا الفرائض بأهلها، رقم (١٦١٥)، ٣/ ١٢٣٣.

هذه المنظومة جاءت تشريعات الميراث علىٰ هذا النحو؛ حيث إنَّ اختلاف التركيبة التكوينية والاجتماعية وحتىٰ الشرعية مثل القوامة، هو الذي جعل التشريعات بين الرجل والمرأة تبنىٰ علىٰ أساس العدل، وليس المساواة.

فكما أنَّ للرجل حق القوامة، وهذا الحق تقتضيه الطبيعة البشرية في سير الحياة، فالسفينة لا بدَّ لها من ربان، والقوامة تكليف وليست تشريفًا، وقد علق بها الشارع عدة واجبات أهمها النفقة. فالنفقة واجبة علىٰ الزوج تجاه زوجه، وقد قال تعالىٰ: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ﴾ [النساء: ٣٤]، فهذه المعايير الاقتصادية والاجتماعية المتباينة بين الرجل والمرأة علىٰ أساسها تم تشريع فلسفة الميراث.

وبالتالي لا معنىٰ لخضوع النص القرآني للظروف الجاهلية العربية، كما يدعي هؤلاء؛ لأنَّ التشريع الإسلامي لو خضع لهذه الظروف كما قالوا لكان موقفه مثل ما كان سائدًا من حرمان المرأة أصلًا.

من خلال ما سبق عرضه من بعض التأويلات المشوهة التي نتجت عن سوء التأويل، وعدم الاحتكام إلىٰ ما تقتضيه العملية التأويلية، فإنَّ كثيرًا من المواقف التي اتخذت جراء هذا التشويه لم يكن لها وجه منهجي موضوعي يبررها، مثل الذي اتخذه الظاهرية فهو نابع بالدرجة الأولىٰ من تصور محدد للغة، وكيفية اشتغالها في مستوىٰ الدال والمدلول.

وهذا لا تقتضيه أدنىٰ معرفة بعرف اللغة وأنظمتها، وفي هذا الصدد يقول أديب صالح: «لقد كانت الجادة التي سلكها الجمهور في نزوعهم إلىٰ التأويل - عندما تتوفر بواعثه - سبيلًا واضحة المعالم، ضمن حدود وقيود وضوابط متسقة كل الاتساق مع مقاصد الشريعة السمحة، ورحابة لغة القرآن الكريم، أما الجمود عند الظاهر فقد كان سببًا لوقوع الظاهرية في كثير من الغرائب والأحكام التي تبدو نابية عن لغة، وروح شريعة الإسلام»[1].

كذلك ما اتخذه بعض المؤولة علىٰ خلفية الانتصار لبعض المواقف المذهبية

---

(١) محمد أديب صالح، تفسير النصوص، ١/٤٤٦.

والآراء العقلية، ولو علىٰ حساب المعرفة الحقيقية وفق ما تقتضيه أنظمة الدلالة اللغوية، ومساطر المقاصد التشريعية، فإنَّ هذه التوجهات جنت علىٰ التشريع، وانحرفت بآليات التأويل، فقد كان العامل التاريخي والاجتماعي -سواء في الفقه أو العقيدة- أساسًا في الإصابة بهذه التشوهات.

وقد التفت محمد مفتاح إلىٰ تأثير الوعي التاريخي والحصيلة الثقافية والعقدية في مخيلة المؤولين، فاتجهت بهم نحو ركوب متن التفسيرات المبتسرة، والقراءات المشوهة، فيقول: «إنَّ التأويل عملية تاريخية وتاريخانية، بمعنىٰ أنَّه خاضع لإكراهات التاريخ، ومستجيب لها، وأنَّه صانع للتاريخ ولثوراته، ومن يستعرض تاريخ التأويل القديم للعهدين بتياراته، والتأويل الإسلامي باتجاهاته المختلفة، والتأويل الحديث بمنظوراته المتعددة يتبيَّن له صحة هذه البديهة»[١].

لقد رأينا في خوض بيان روافد التأويل الصحيح، وأبنية التأويل الفاسد، أنَّ الفيصل الذي يقف حائلًا دون اقترابهما هو ارتكاز التأويل الصحيح علىٰ مرتكزات الأنظمة اللغوية، والأبنية اللسانية، واستحضار عرف اللغة ومعهودها؛ كل ذلك لا بدَّ أن يكون مشفوعًا بمقاصد التشريع، أصولًا وفروعًا.

ويتأكد التأويل الصحيح بتتبع أسباب النزول والورود، والمعرفة الحقة بالناسخ والمنسوخ، واستصحاب موارد النصوص في المسألة المؤولة قرآنًا وسنَّة. أما التأويل الفاسد فهو طريق نحو المتاهة الهرمسية بعيد عن كل هذه المساطر والمنهجيات، التي لا تند عن كل دواعي المنطق واللغة والمعقولية التي تقتضيها النصوص.

---

(١) محمد مفتاح، التلقي والتأويل، (المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط١: ١٩٩٤م)، ص٢١٨.

المطلب الثاني

شروط التـأويل ومجـالاته

من المتفق عليه عند جمهور الأصوليين أنَّ الأصل في النصوص والأحكام هو أخذها علىٰ ظواهرها، وأنَّ العمل بالظاهر واجب، ولا يسوغ العدول عن الظاهر إلا بدليل يقتضي ذلك العدول؛ فالعام يعمل به علىٰ عمومه حتىٰ يرد ما يخصصه، والأمر يؤخذ به علىٰ وجوبه حتىٰ يرد ما يصرف دلالة الوجوب.

وقد بيَّن الإمام الشافعي، هذا الترتيب المنهجي في التعامل مع النصوص، بقوله: «وهكذا غير هذا من حديث رسول الله ﷺ، هو علىٰ الظاهر من العام، حتىٰ تأتي الدلالة عنه كما وصفت، أو بإجماع المسلمين: أنَّه علىٰ باطن دون ظاهر، وخاص دون عام، فيجعلونه بما جاءت عليه الدلالة، ويطيعونه في الأمرين جميعًا»[(١)].

فمنهجية النظر في النصوص قائمة علىٰ أساس الأخذ بظاهر الدلالة، فإذا لم يسعفنا التعامل معها لزم حينئذ صرفها علىٰ غير ظاهرها عن طريق آليات التأويل، «كل كلام كان عامًّا ظاهرًا في سنة رسول الله، فهو علىٰ ظهوره وعمومه، حتىٰ يعلم حديث ثابت عن رسول الله ﷺ -بأبي هو وأمي- يدل علىٰ أنَّه إنما أريد في الجملة العامة في الظاهر، بعض الجملة دون بعض، كما وصفت من هذا، وما كان في مثل معناه»[(٢)].

وإلىٰ هذا المعنىٰ يشير ابن جرير الطبري[(٣)]، بقوله: «وغير جائز ترك الظاهر

---

(١) الإمام الشافعي، الرسالة، ص٣٢٢.

(٢) المصدر نفسه، ص٣٤١.

(٣) هو الإمام أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، ولد بطبرستان سنة ٢٢٤هـ، الفقيه، المفسر، من مؤلفاته: التفسير، والتاريخ.
توفي ببغداد سنة ٣١٠هـ شذرات الذهب لابن العماد، ٢/ ٢٦٠.

المفهوم إلىٰ باطن لا دلالة علىٰ صحته»[1]. فهذه مسلمة أصولية، تمثل منهاجًا أساسيًا في أي عملية نظر في النصوص والأحكام.

فالعرف اللغوي لدىٰ العرب[2] يقتضي الأخذ بمنطوق النصوص وظواهرها، ولا يعدل عن الظاهر إلىٰ الباطن إلا لمسوغ حقيقي لذلك؛ فالعربي إذا سمع كلامًا، فالأصل أنَّ ظاهر ذلك الكلام وملفوظه هو المقصود من التكلم، ولا يحمل علىٰ أي دلالة خارج ما يسمع من المنطوق والملفوظ؛ إلا إذا اقتضت طبيعة اللغة ذلك، كما رأينا في أنظمة اللغة المختلفة.

وعلىٰ هذا الأساس ينقم عبد القاهر الجرجاني علىٰ أولئك الذين أسرفوا في التأويل من دون مراعاة لشرائط المعنىٰ المقصود؛ حيث إنهم: «ينسون أنَّ احتمال اللفظ شرط في كل ما يعدل به عن الظاهر. فهم يستكرهون الألفاظ علىٰ ما تقله من المعاني، يَدَّعُون المعنىٰ السليم إلىٰ السقيم، ويرون الفائدة حاضرة قد أبدت صفحتها، وكشفت قناعها، فيعرضون عنها حبًّا للتشوف، أو قصدًا إلىٰ التمويه، وذهابًا في الضلالة»[3]، فاحتمالية النص لا تقتضي الخروج به عن كل موارد القراءة والتأويل، فالاحتمال مرتبط أساسًا وجوهرًا بالمعنىٰ المقصود، والوجه المرغوب.

انطلاقًا من هذه المقدمة، يتحدد النظر في المجال الذي يتحرك فيه التأويل؛ أي ما هي المسوغات التي تجعل المؤول ينصرف عن ظاهر الدلالة إلىٰ باطنها؟ ومن منطوقها إلىٰ مفهومها؟ يتحدد هذا العدول بطبيعة المجال الذي تشتغل عليه العملية التأويلية، ويظهر لنا بيان ذلك عند الوقوف علىٰ شروط التأويل ومجالاته.

---

(١) ابن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ٢/ ١٥.

(٢) أديب صالح، تفسير النصوص، ١/ ٣٧٢.

(٣) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تحقيق: محمود شاكر، (دار المدني، جدة، ط١: ١٩٩١م)، ص٣٩٣.

الفـرع الأول

شروط التـأويل

لقد حدد الأصوليون علىٰ اختلاف مدارسهم ضوابط وشروطًا للتأويل الصحيح، نجد ذلك ماثلًا من خلال بيان ما يقبل من التأويل وما لا يقبل.

ولمَّا كان التأويل خلاف الأصل، إذ الأصل هو العمل بالظاهر؛ لأنَّ الألفاظ والعبارات هي القوالب التي تحوي المعاني، ولا يجوز العدول عن ذلك إلا بدليل قوي راجح أو معتبر؛ فالعام يبقىٰ علىٰ عمومه حتىٰ يرد ما يخصصه بالدليل المرجح، والمطلق يبقىٰ مطلقًا حتىٰ يرد بالاعتبار ما يقيده.

ولمَّا كان التأويل في كل مناحيه وآلياته خاضعًا لمنطق التشريع وروحه، تحت ظلال المقاصد الشرعية والحكم الغائية؛ فإنَّ الأصوليين وضعوا شروطًا لا تند عن هذه المعاني التي يتغياها الشارع الحكيم.

والشروط التي وضعها الأصوليون بعضها متعلق بطبيعة اللغة في ذاتها، وبعضها متعلق بالناظر فيها، وبعضها متعلق بمقاصد التشريع وكلياته. كل هذا حتىٰ يقفوا أمام كل داعٍ إلىٰ التجديد تحت أي مسمىٰ، فتكون النصوص طوع الملاعبة والليّ، متىٰ ما أراد المؤول، وأهم هذه الشروط نلخصها في الآتي:

الشرط الأول: أن يكون اللفظ أو النص المراد تأويله قابلًا للتأويل أو ما يقبل التأويل أصلًا:

وذلك أنَّ دائرة التأويل تشتغل علىٰ النصوص المحتملة؛ فالمفسر والمحكم لا مجال فيهما للتأويل، وفي هذا السياق يقول الإمام الشاطبي: «أن يكون اللفظ المؤول قابلًا له، وذلك أنَّ الاحتمال المؤول به إما يقبله أو لا، فإن لم يقبله فاللفظ

نص لا احتمال فيه، فلا يقبل التأويل، وإن قبله اللفظ فإما أن يجري علىٰ مقتضىٰ العلم أو لا»[1].

الشرط الثاني: أن يقوم التأويل علىٰ دليل صحيح قوي موافق لمقصد الشارع:

لا بدَّ أن يستند التأويل علىٰ دليل معقول من نص أو قياس أو إجماع أو حكمة التشريع ومبادئه العامة؛ ليدل علىٰ صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلىٰ غيره، والمقصود بالدليل الصحيح، لا يعني الدليل القطعي؛ فالدليل الظني هو ما درجت عليه أغلب النصوص التشريعية العملية، وقد تعبدنا الشارع الحكيم بالظن، لكن المقصود بالظن هو الظن الراجح، لا الظن القائم علىٰ أساس الشك والوهم.

وإلىٰ هذا المعنىٰ يشير الإمام الشاطبي بقوله: «التأويل يجب أن يحمل علىٰ وجه يصح كونه دليلًا في الجملة؛ فردُّه إلىٰ ما لا يصح رجوعه إلىٰ أنَّه دليل لا يصح علىٰ وجه، وهو جمع بين النقيضين»[2].

فالتأويل صرف اللفظ عن معناه الظاهر، وهذا الصرف لا بدَّ أن يكون راجحًا علىٰ ظهور معنىٰ اللفظ، وفي هذا المعنىٰ يؤكد الجويني بقوله: «والضابط المتحل من مسائل هذا الكتاب أنَّ المؤول يعتبر بما يعضد التأويل به، فإن كان ظهور المؤول زائدًا علىٰ ظهور ما عضد به التأويل فالتأويل مردود، وإن كان ما عضد به التأويل أظهر فالتأويل صائغ معمول به، وإن استويا وقع ذلك في رتبة التعارض»[3].

وإلىٰ هذا المعنىٰ يشير الشاطبي بقوله: «التأويل إنما يسلط علىٰ الدليل لمعارضة ما هو أقوىٰ منه، فالناظر بين أمرين إما أن يبطل المرجوح جملة اعتمادًا علىٰ الراجح ولا يلزم نفسه الجمع، وإما أن لا يبطله ويعتمد القول به علىٰ وجه»[4].

فالعام مثلًا يبقىٰ علىٰ عمومه ولا يخصص علىٰ بعض ألفاظه إلا بدليل راجح، ودلالة الأمر تحمل علىٰ الوجوب ولا تصرف إلىٰ الندب والإباحة إلا بدليل مرجح، والمطلق يبقىٰ علىٰ إطلاقه ولا يقيد إلا بدليل، وكذلك النهي يحمل علىٰ التحريم

---

(١) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ٣/ ٧٤.

(٢) المصدر السابق، ٣/ ٧٥.

(٣) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ١/ ٣٦٥.

(٤) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ٧/ ٧٥.

ولا تصرف دلالته إلىٰ غيرها إلا بدليل.

فإما أن يكون مستندًا علىٰ نص سواء أكان قطعيًا أو آحادًا ظنيًا، أو مستندًا علىٰ قياس، وهذا الاستناد أيضًا ظني؛ لأنَّ علَّة القياس مبنية علىٰ الظن، فردُّ الأصل إلىٰ الفرع عن طريق العلَّة يكون مشفوعًا بالمناسبة التي تحويها هذه العلَّة، وهذه المناسبة يتشوفها المؤول ظنًّا لا قطعًا.

أو يكون مستندًا علىٰ إجماع، فإذا كان مستند الإجماع صريحًا قطعيًا، كان التأويل علىٰ حسبه. أما إذا كان مستند الإجماع سكوتيًا غير ظاهر في القطع، كان التأويل علىٰ حسبه أيضًا.

أو يكون مستندًا علىٰ حكم التشريع ومقاصده، وتعني الغرض أو المصلحة الاقتصادية أو الاجتماعية أو السياسية أو الخلقية التي شرع الحكم من أجلها؛ فهي: «الأمر الخفي الذي شرع الحكم لأجله»[1].

وقد ضلَّ أقوام خارت عزيمتهم في الوقوف علىٰ حقيقة مقصد الشارع الحكيم، فضلوا وأضلوا، وجنوا علىٰ التشريع، ونسبوا إليه ما ليس فيه؛ وذلك لسفاهة في عقولهم، وندرة في نباهتهم، وقد مثَّل لنا ابن قيم الجوزية، كيف يتم الانحراف عن مقاصد الشارع، بهوىٰ متبع أو مصلحة متوهمة، فأخطؤوا طريقهم نحو تبيُّن مقاصد الشارع الحكيم، فقال: «ومثال من أوَّل شيئًا من الشرع، وزعم أنَّ ما أوله هو الذي قصده الشرع، مثال من أتىٰ إلىٰ دواء قد ركبه طبيب ماهر ليحفظ صحة جميع الناس أو أكثرهم، فجاء رجل لم يلائمه ذلك الدواء الأعظم لرداءة مزاج كان به، ليس يعرض إلا للأقل من الناس . . . فأزال ذلك الدواء من ذلك المركب الأعظم، وجعل فيه بدله الذي ظنَّ أنَّه قصده الطبيب الأول، فاستعمل الناس ذلك المركب علىٰ الوجه الذي تأوله عليه هذا المتأول؛ ففسدت أمزجة كثير من الناس، فجاء آخرون فشعروا بفساد أمزجة الناس من ذلك الدواء، فراموا إصلاحه بأن بدلوا بعض أدويته بدواء آخر غير الدواء الأول؛ فعرض من ذلك للناس نوع آخر من المرض غير النوع الأول، فجاء ثالث فتأول من أدوية ذلك المركب غير التأويل الأول والثاني . . . حتىٰ فسدت

---

(1) محمد أبو زهرة، أصول الفقه، ص٢٠١؛ فتحي الدريني، المناهج الأصولية، ص١٨٢.

المنفعة المقصودة بذلك الدواء في حق أكثر الناس»[1].

فواضح من هذا التمثيل أنَّ مقصد الشارع الحكيم له مساطر وأسس يتبيَّن من خلالها، وليس حمل الناس علىٰ أمور متوهمة والادعاء بأنها تمثل روح التشريع، مثل تقديم الدواء إلىٰ غير محتاجه.

الشرط الثالث: أن يكون المعنىٰ الذي آل إليه التأويل موافقًا لوضع اللغة وعرف الاستعمال:

والمقصود بوضع اللغة: أساليبها وأنظمتها اللغوية الداخلية والخارجية؛ فالداخلية عن طريق المنطوق والمفهوم، والحقيقة والمجاز، والاشتراك، وعلاقات العام والخاص. فقد رأينا مستويات النص كيف تشكل أساسًا لغويًا في عملية التأويل، فأكثر مداخل التأويل هي من اللغة؛ بل إنَّ التأويل قد عرف في اصطلاح الأصوليين من جهة اللغة، فقالوا: «هو صرف ظاهر اللفظ إلىٰ دلالة راجحة يحتملها»، والدلالة الراجحة تدور بين ثنائيات الحقيقة/ المجاز، المنطوق/ المفهوم، النص/ الظاهر، العام/ الخاص، المطلق/ المقيد.

أما الدلالات الخارجية فتتمثل في السياق ومختلف القرائن المقالية والحالية، وقد رأينا كيف يشكل السياق محورًا أساسيًا في العملية التأويلية.

إضافة إلىٰ مراعاة معهود العرب في مخاطباتهم، وعرف الاستعمال اللغوي؛ فكم من دلالة للفظ صُرفت عن معناها الظاهري إلىٰ معنىٰ راجح عن طريق عرف الاستعمال.

فإذا كان الشارع الحكيم قد اصطلح علىٰ ألفاظ باصطلاحات شرعية، فإنَّ عرف استعمال الشرع يقتضي تقديمه علىٰ وضع اللغة ومعناها.

مثال ذلك: الألفاظ الشرعية مثل الصلاة والزكاة والصوم، هذه اصطلاحات نقلها الشارع الحكيم من وضعها اللغوي إلىٰ الوضع الشرعي؛ فالصلاة في وضعها اللغوي تدل علىٰ الدعاء، لكن الاصطلاح الشرعي نقلها إلىٰ معنىٰ الأفعال المخصوصة المرادة للتعبد، كذلك الزكاة في وضعها اللغوي تدل علىٰ النمو والزيادة، لكن

---

(١) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، ٤/ ١٩٢.

الاصطلاح الشرعي نقلها إلىٰ معنىٰ ما يخرجه المكلف من أموال بشروط مخصوصة وأوقات مخصوصة، أيضًا لفظ الصوم نقله الشارع الحكيم من دلالته اللغوية «مطلق الإمساك» إلىٰ المعنىٰ الاصطلاحيٰ؛ ألا وهو الإمساك المخصوص عن الطعام والشراب في وقت محدد.

أيضًا، عرْف الاستعمال يقدم علىٰ عرف اللغة؛ فالحقيقة العرفية في الاستعمال تقدم علىٰ الحقيقة اللغوية في أصل الوضع، مثل لفظة الدابة؛ فوضعها اللغوي يعني كل ما يدب علىٰ الأرض، أما الحقيقة العرفية فقد نقل معناها إلىٰ الدابة؛ الحيوانات ذوات الأربع.

فمراعاة معهود العرب يعد من مقتضيات التأويل، فإذا كان التأويل هو «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلىٰ الدلالة المجازية»[1] إلا أنَّه ليس أي إخراج للفظ من دلالته الحقيقية إلىٰ دلالته المجازية يجوز أن يسمىٰ تأويلًا؛ فمقتضيات هذا الانتقال لا بدَّ أن تكون «من غير أن يخلَّ في ذلك بعادة لسان العرب في التجويز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه، أو لاحقه، أو مقاربه، أو غير ذلك من الأشياء التي عودت في تعريف أصناف الكلام المجازي»[2]. فمعهود العرب يعد أساسًا جوهريًا في أي عملية تأويلية.

وقد نقم الآمدي علىٰ بعض أنصار أبي تمام، عندما فسر أحد أبياته تفسيرًا لا تحتمله لغة البيت؛ فقال له الآمدي: كيف يعلم هذا، وليس في ظاهر لفظ البيت دليل عليه. قال مفسر البيت: كذا نوىٰ وأراد أبو تمام. فقال له الآمدي: ليس العمل علىٰ نية المتكلم، وإنما العمل علىٰ ما توجبه ألفاظه[3].

الشرط الرابع: أن لا يصطدم التأويل مع نصوص تشريعية قطعية الدلالة:

وفي هذا الشرط تظهر لنا الدائرة التي يشتغل عليها التأويل، فالتأويل الأصولي

---

(١) ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، (دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٤م)، ص٤٣.

(٢) المصدر نفسه، ص٤٣.

(٣) الآمدي، الموازنة بين أبي تمام والبحتري، تحقيق: أحمد صقر، (دار المعارف، القاهرة، ط٢: ١٩٧٢م)، ١/ ١٧٩.

يتحرك في دائرة الظنيات المحتملة، أما القطعيات فهي تمثل النظام العام للتشريع، وهي الصرح التي بسط عليه التشريع كبريات مقاصده؛ لذا فإنَّ دائرة القطعيات لا تتغير ولا تتبدل، ولا تحتمل أي معنىٰ غير ما وردت به؛ ففرضية الصلاة والزكاة مثلًا، تعتبر من القطعيات التي لا وجه للتأويل في أساس فرضيتها.

أما دائرة الظنيات فهي محور اشتغال التأويل، ومعلوم أنَّ أكثر نصوص التشريع في الفروع ظنية، وهذه دلالة علىٰ أنَّ الشارع الحكيم أضفىٰ علىٰ تشريعه مسحة الظن الراجح، حتىٰ يشهد هذا التشريع مرونة وتجددًا وفق تقلبات الزمان والمكان.

فالأصل هو عدم التأويل، أي أخذ النصوص علىٰ ظاهرها، فإذا كانت قطعية فلا مجال للتأويل؛ لأنَّ احتمالية صرف المعنىٰ عن ظاهره غير موجودة أصلًا. وإذا كانت ظنية فننظر إذا كان مقصود النص لا يظهر إلا بصرف الدلالة عن ظاهرها، فيتوجب المصير إلىٰ التأويل.

الشرط الخامس: أن يكون المعنىٰ الذي صرف إليه اللفظ أقوىٰ من المعنىٰ الظاهر:

ويظهر هذا الشرط في مستويات النص التي رأيناها، فالنص أولىٰ من الظاهر، والمفسر أولىٰ من النص. وكذلك التأويل المبني علىٰ أساس معقول التشريع وحكمته، فهذا يرجح علىٰ ظاهر النص؛ لأنَّ روح النص هي الدلالة الحقيقية التي تقصدها الشارع الحكيم، وهي أقوىٰ[1] في الاستدلال من المعنىٰ الظاهر.

فصرف اللفظ إلىٰ مقصود راجح يتوقف علىٰ المعنىٰ الأقوىٰ في الدلالة، ويظهر كذلك في طرق الدلالة، فالمنطوق مقدم علىٰ المفهوم إلا إذا ترجح المفهوم بدليل قوي.

والمرجع في صرف الدلالة إلىٰ المقصود الأقوىٰ، هو قوة الظهور والوضوح، ودرجة الدلالة ورجحانها.

---

(١) فتحي الدريني، المناهج الأصولية، ص١٨٢.

الفـرع الثاني

مجالات التأويل

إنَّ مجال التأويل بمختلف آلياته وروافده، لا يخرج عن دائرتين اثنتين:

١- الأحكام التكليفية العملية.

٢- العقائد وأصول الدين.

لمَّا كانت العقائد وكبريات مسائل الكلام، ليست من صميم البحث الأصولي الذي يشتغل علىٰ الأدلة والأحكام العملية، وقواعد الاستدلال، وإن كان بعض الأصوليين يتناولون الحديث عن بعض متعلقاتها، في حديثهم عن المتشابه؛ فإننا سنكتفي بتوضيح الدائرة الأولىٰ فقط؛ الأحكام التكليفية العملية.

الأحكام التكليفية العملية:

إنَّ هذا المجال يعتبر المساحة الأكبر التي يشتغل عليها التأويل، بل يكاد الأصوليون يجمعون علىٰ جواز دخول التأويل فيه؛ فطبيعة النصوص التكليفية العملية هي التي فرضت هذا التأويل؛ لأنَّ الأصل هو عدم التأويل، أي الأخذ بمنطوق النصوص وظواهرها، لكن طبيعة النصوص التشريعية وبنيتها اللغوية هي التي تستوجب هذا التأويل. يحدد الإمام الزركشي[1] دائرتي التأويل بقوله: «وهو يجري في شيئين؛ أحدهما: الفروع هو محل اتفاق، والثاني: الأصول كالعقائد، وأصول الديانات وصفات الباري . . .»[2].

---

(١) محمد بن بهادر بن عبد الله المصري الشافعي، كان فقيهًا أصوليًا أديبًا، من مؤلفاته: البحر المحيط في أصول الفقه، وتشنيف المسامع بشرح جمع الجوامع. توفي سنة ٧٩٤هـ شذرات الذهب لابن العماد، ٦/ ٣٣٥.

(٢) الزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٤٣٩.

وعليه؛ فإنَّ القطعيات لا مجال ولا مدخل لها في العملية التأويلية، فقد تقرر لدىٰ الأصوليين قاعدة أن «لا اجتهاد في مورد النص المفسر أو المحكم»، ويبيِّن الدريني مدلول هذه القاعدة بقوله: «ومن هنا لا يتفق التأويل في معناه الأصولي -بما هو مبين لإرادة المشرع من النص بالتصرف في معناه ولا سيما عند التعارض- مع النصوص المفسرة أو المحكمة؛ إذ التأويل قد فَقَدَ دوره في التبيين في هذه النصوص؛ لأنها بيّنة في ذاتها، وإنما يتخذ مجاله في النصوص المحتملة ولو كانت واضحة؛ لأنَّ ظهورها لا ينفي الاحتمال، وهو ما يسمىٰ عند الأصوليين من الحنفية بالظاهر والنص . . . كما يتخذ مجاله في التعارض بين النصوص، بتحديد مراد الشارع في كل منها»[(١)].

فمجال التأويل الأصولي هو النصوص العملية التشريعية؛ لأنَّ القطعيات تشتمل علىٰ الأصول العامة والقواعد الكلية، ومختلف التشريعات الثابتة التي استقر عليها أمر الشارع الحكيم، فهي تشتمل علىٰ مقاصد ومصالح جوهرية تؤكد محور القطع والثبات. أما دائرة الظنيات فهي مقصودة في التغير والتجدد بتغير الظروف والأزمان، ولما يلحق هذه الظروف من نوازل ومستجدات.

انطلاقًا مما رأينا؛ فاللفظ الظاهر والنص عند الحنفية يحتمل التأويل وكذلك درجة النصوص من حيث الخفاء، مثل الخفي والمشكل، والمجمل. فإذا دخل علىٰ الإجمال التأويل والتفسير صار مفسرًا واضحًا لا يجوز استحداث تأويل غير الذي بُيِّنَ.

مثال ذلك: قوله تعالىٰ: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ﴾ [المائدة: ٦]، فقد جاء مسح الرأس مجملًا، ولم يبيّن كيفيته، فجاءت السنَّة العملية وفسرت هذه الكيفية، لكن نصوص المسح التي وردت في السنَّة ظنية أيضًا، أي لا يوجد نص متواتر حدد كيفية بعينها؛ ولذلك اختلف الفقهاء في مقدار المسح، فلو كان النص مفسرًا مبينًا لما اختلف الفقهاء.

وصرف العام عن دلالته إلىٰ الخاص بواسطة دليل قوي فهذا تأويل، وكذلك حمل المطلق علىٰ المقيد يعد تأويلًا.

---

(١) الدريني، المناهج الأصولية، ص١٥١.

مثاله: قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ﴾ [البقرة: ١٧٣]، فظاهر الآية يدل علىٰ حرمة كل ميتة، فهي لفظ عام، لكن تأويل هذه الآية يتجاوز ذلك عن طريق صرف هذا العموم إلىٰ خاص جاءت به النصوص النبوية، فقامت علىٰ تخصيص هذا العام، مثل قوله ﷺ: «أُحِلَّتْ لَكُمْ مَيْتَتَانِ وَدَمَانِ، فَأَمَّا الْمَيْتَتَانِ فَالْحُوتُ وَالْجَرَادُ، وَأَمَّا الدَّمَانِ فَالْكَبِدُ وَالطِّحَالُ»[1].

فالحديث خصص عموم الآية في الظاهر، فخصصه بميتة الجراد والسمك، فأثبت حليتهما، خلافًا لعموم الآية، فقضىٰ عليها بالتخصيص.

---

(١) سنن ابن ماجه، باب الكبد والطحال، رقم (٣٣١٤)، ٢/ ١١٠٢.

المطلب الثالث

حدود التأويل؛ سؤال التأويلية المعاصرة

إنَّ الحديث عن حدود التأويل في مناهج التأويلية المعاصرة، هو استنطاق لمختلف الأنظمة السيميائية التي تقوم عليها العملية التأويلية، لقد انتزعت التأويلية المعاصرة جدارتها بفضل ما توفره من آليات وإجراءات من جهة، وبسبب انفتاحها علىٰ حقول معرفية متعددة من جهة أخرىٰ.

أصبحت التأويلية المعاصرة تشكل رافدين اثنين من معطيات التأويل ومساطر البحث عن المعنىٰ، فهي من جهة تقوم علىٰ قواعد منطقية صارمة، وتستند من جهة أخرىٰ إلىٰ إشراقات غنوصية هرمسية.

إزاء هذين التصورين اللذين شكلا البنية المعرفية للتأويلية المعاصرة، يمكن الإجابة علىٰ تساؤل حدود التأويل في مناهج التأويلية المعاصرة. فالموقف الأول الذي يقوم علىٰ أساس البحث في منطق النص، واكتشاف مقاصد المؤلف والدلالة التي أرادها، والوقوف علىٰ سيمياء النصوص وما تقتضيه آليات التأويل من سياق وقرائن، هذا الموقف يتوجه بالبديهة إلىٰ انتهاج سبيل محدوية التأويل أو نهائية التأويل؛ حيث إنَّ هذا الموقف لا يرىٰ مقصدية التأويل ونتيجته إلا علىٰ أعتاب هذه المساطر المنطقية واللغوية.

أما الموقف الثاني الذي اتخذ من الرؤية الغنوصية الهرمسية سبيلًا نحو ميادين التأويل، دون مراعاة لأي آليات منطقية أو لغوية، ودون الاكتراث لمقصود المؤلف ومراده، فإنَّ هذا الموقف اتخذ من مدلول لا نهائية التأويل معيارًا في العملية التأويلية، بعيدًا عن كل القيود السيميائية والأنظمة اللغوية والمنطقية التي تقتضيها عملية التأويل؛ وبالتالي المناداة بموت المؤلف، وطرح النص أمام القارئ يستلهم منه

عددًا لا نهائيًا من التأويلات، وسواء وافق مراد المؤلف أم خالفه، بل لا قيمة للمؤلف أصلًا.

تقوم استراتيجية هذا الموقف من التأويل علىٰ تعددية المعنىٰ، وعدم تناهي الدلالة، وهنا تطرح تساؤلات: «مشكل رهان التأويل، فهل يمكن حصر المدلولات المتعددة أم لا؟ هل تنفي التعددية وجود أي مدلول؟ وبالعكس هل ينفي مفهوم الحقيقة وجود مدلولات متعددة؟ وهل سيكون رهان التأويل إثبات مدلول نهائي للنص؟ أم ترك النص يسبح في فراغ دلالي لا نهائي»[1].

لا شك أنَّ تساؤلات التأويلية المعاصرة حول هذه الإشكالات قد شكلت محورًا أساسيًا، في تغير مسار هذه الأخيرة من البحث عن مقاصد النص، ومقتضيات الخطاب إلىٰ متاهة التأويل اللانهائي، لكن هذا الموقف التأويلي قد عاد مرة أخرىٰ لينشد ضبطية نحو بناء قواعد التفسير الحقيقية، والنهوض بالنص لاستكناه مقاصد مؤلفه، وقد عاد هذا المسار علىٰ يد أمبرتو إيكو، وهيرش، وهبرماس، وبيرس وغيرهم ... إلخ.

أمام هذين التوجهين لدىٰ التأويلية المعاصرة نناقش إشكالية حدود التأويل.

---

(١) محمد بوعزة، استراتيجية التأويل، ص٥٧.

الفـرع الأول

التأويل اللانهائي وتشظي الدلالة

تقوم دائرة التأويل اللانهائي علىٰ أساس تحرر القراءة من كل القيود اللغوية والمنطقية، وبالتالي عدم خضوع العملية التأويلية لأي معيار، إضافة إلىٰ عزل النص عن مؤلفه، بل والحكم عليه بالموت، «فعندما يفصل النص عن قصدية الذات التي أنتجته، فلن يكون من واجب القراء، ولا في مقدورهم التقيد بمقتضيات هذه القصدية الغائبة. والخلاصة وفق هذا التصور، أنَّ اللغة تندرج ضمن لعبة متنوعة من الدوال، كما أنَّ النص لا يحتوي علىٰ أي مدلول متفرد ومطلق، ولا وجود لأي مدلول متعال. ولا يرتبط الدال بشكل مباشر بمدلول يعمل النص علىٰ تأجيله أو إرجائه باستمرار، فكل دال يرتبط بدال آخر بحيث لا شيء هناك سوىٰ السلسلة الدالة المحكومة بمبدأ اللامتناهي»[(١)].

انتقلت مناهج التأويلية كما عرفت في بداياتها مع شلايرماخر، من البحث عن قوانين التأويل إلىٰ الشك في اللغة؛ إذ لم يعد الدال نقيًا يحكي العلاقات الموضوعية التي وضعها اللغويون، انطلاقًا من استقراء أنظمة اللغة ووضعها. كذلك لم يعد النص تمثيلًا أمينًا لروح الكاتب[(٢)]، وتحول التأويل إلىٰ عنف يمارس علىٰ النصوص.

إنَّ أبرز أنصار هذا التوجه هو زعيم التفكيك دريدا، حيث يقوم التفكيك علىٰ أساس لا نهائية التأويل، وبالتالي لا وجود لحدود التأويل، أي إنَّ الدلالة معرضة لكل ألوان التشظي، فلا وجود لمفهوم أساسي للدلالة.

---

(١) أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ص١١٧.

(٢) بول ريكور، نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنىٰ، ترجمة: سعيد الغانمي، ص١٥.

فثنائية الدال والمدلول في مساطر التأويل التفكيكي، تحيل إلىٰ مفارقات وانفصالات حيث كل دال يقود إلىٰ غيره في النظام الدلالي اللغوي، دون التمكن من الوقوف النهائي علىٰ معنىٰ محدد، وتغدو عملية التوالد للمعاني مستمرة انطلاقًا من اختلافاتها المتواصلة[1]، وكل هذه الدوال تؤدي مدلولات لا نهائية.

لقد تجاوز التأويل التفكيكي كل المساطر الضرورية في آليات ضبط العملية التأويلية، فقد سعىٰ نحو التحرر من كل الأحكام الإحصائية اللغوية والمنطقية التي تأسست في ميادين تحليل النصوص، لا سيما التأويل السيميائي؛ لأنَّه يعتقد أن هذه القوانين والآليات إنما وردت وعززت وجودها انطلاقًا من المركزية التي استجمعت حولها كل المساطر التأويلية الدوغمائية.

لا نهائية التأويل، وتشظي الدلالة يقوم علىٰ أساس الانقلاب علىٰ كل الموروثات المعرفية والمنهجية، والوقوف عليها بآليات هدمية. إنَّ هذه المواقف التأويلية للتفكيك حرفت مفهوم التأويلية الذي سعىٰ نحوه من قبل شلايرماخر وديلتاي من أجل الوقوف علىٰ مناهج وآليات التأويل، وقد رأينا من قبل أنَّ مسار التأويلية المعاصرة قد استعاد قيمته المعرفية، وضرورته اللغوية في الاشتغال بتحريك آليات وقوانين الفهم والتأويل، عن طريق ردات الفعل النقدية التي أعادت المسار الحقيقي للتأويلية المعاصرة.

وعلىٰ هذا الأساس؛ فالقول بلانهائية التأويل والفهم بلا حدود، أصبح نشازًا في نظر البحوث التأويلية المعاصرة التي صححت مسار التأويلية، وأصبح التفكيك ينظر إليه من منظور كلاسيكي تاريخي، فرضته مرحلة زمنية مؤقتة، لكنه لم يجد طريقه نحو التبني والنجاح، فأول ما جناه التفكيك في ساحة النقد الفكري، أنَّه ألغىٰ نفسه بنفسه.

---

(١) عبدالله إبراهيم، المركزية الغربية، ص٣١٨.

الفرع الثاني

حدود الدلالة وتأسيس السيمياء

بالرغم من سيطرة فكرة موت المؤلف، واغتراف التأويلية المعاصرة من آليات التفكيك ومساطر البنيوية، فأصبح القارئ مقدسًا بدلًا من النص، وقام التفكيك كما رأينا علىٰ أساس انفتاح الدلالة، وتشظي المعنىٰ، أمام هذه الإجراءات المنهجية في التأويل، تزامنت ردات فعل نقدية عميقة حول هذه الاستراتيجيات التأويلية.

ظهرت محاولات أمبرتو إيكو كأهم الصيغ النقدية التي حاولت الإجابة عن حدود التأويل، اعتمد إيكو علىٰ استراتيجية مزدوجة في تحديد معايير العملية التأويلية، تقوم هذه الازدواجية علىٰ تفعيل دور المؤول وفعاليته، وفي الوقت نفسه الوصول إلىٰ آليات منضبطة في قوانين التأويل تحدد المعنىٰ وتقف علىٰ أغواره. فإشكالية التأويل المحدود قائمة علىٰ أساس فك شفرة الثنائية الأساسية: المؤول/ قوانين التأويل.

يلح إيكو علىٰ ضرورة استصحاب الظروف الاجتماعية للمؤلف/ المتكلم، وعلىٰ هذا الأساس؛ فإنَّه يتعذر إنكار القيمة التي تحتلها ظروف التلفظ التي تقود إلىٰ معرفة مقاصد المؤلف الحقيقية[١]، فرغم قول إيكو بعدم نهائية التأويل؛ إلا أنَّ الوقوف علىٰ الحدود التي تقتضيها العملية التأويلية ضروريٌ.

إذن فالإطار المرجعي الذي تستند عليه حدود التأويل، هو الاحتكام إلىٰ ثنائية القارئ/ النص، في سياق تفاعلي بحيث لا يسلط القارئ علىٰ النص فيصير التشظي ونفي النص، ولا يسلط النص علىٰ القارئ حتىٰ تغيب كل معاني الاستقلالية، ويصبح القارئ مجرد ناقل لما يقول النص.

---

(١) عبد الغني بارة، استعمال النصوص وحدود التأويل، مجلة قراءات، جامعة بسكرة، ع١، ٢٠٠٩م، ص١٦٩.

فوحدة النص في اعتقاد إيكو منظومة دلالية منسجمة، وقد استلهم مفهوم هذا التلاحم الدلالي بين النص وقارئه، عن طريق اجتماع قصدية النص، بالوقوف علىٰ الدلالات الداخلية اللغوية والسياقات الخارجية.

وقد استمد مفهوم قصدية النص من القديس أوغسطين، حيث يؤكد هذا الأخير أنَّ «التأويل الذي يبدو لائقًا في وقت ما من النص لن يحظىٰ بالقبول ما لم يجد تأييدًا -أو علىٰ الأقل إذا لم يخضع للمساءلة- من طرف علامة أخرىٰ من النص»[(١)].

فطبيعة النص الذي يحوي حمولات محتملة من الدلالات والمعاني، تجعل لقصدية النص حضورًا قصديًا مهمًا؛ لذا يرىٰ إيكو أن: «النص بوصفه كمونًا بلا نهاية لا يعني البتة أنَّ كل فعل تأويل يمكن أن يحقق نهاية سعيدة. حتىٰ إنَّ التفكيكي الأكثر راديكالية يتقبل فكرة وجود تأويلات مثيرة للصخب غير مقبولة، وهذا يعني أنَّ النص المؤول يفرض قيودًا علىٰ مؤوليه. إنَّ حدود التأويل تتناغم مع حقوق النص»[(٢)].

إنَّ أهم المعالم التي يقوم عليها مفهوم حدود التأويل في هذا الموقف التأويلي، تتمثل في الآليات المنهجية التي يخضع لها التأويل؛ لأنَّ تحديد الدلالة والوقوف علىٰ الصيغة التأويلية لا يكون إلا خلف القوانين والشروط التي تمليها التأويلية المعاصرة في أي عملية تأويلية، ويمكن تحديد هذه المساطر كالآتي:

أولًا: أولوية المعنى الظاهري للنص:

حيث يلجأ المؤول إلىٰ إقرار المعنىٰ الظاهري قبل أي عملية تأويلية، والمقصود بالمعنىٰ الظاهري هو المعنىٰ المعجمي اللفظي؛ لأنَّه يتعذر فهم النص بعيدًا عن معناه الظاهري أولًا. ينطلق النظر في المعنىٰ الظاهري من اللفظ ثم الجملة وصولًا إلىٰ المعنىٰ الجملي العام، ثم النظر في المعنىٰ الظاهري الأولي ابتداء من بنيته المعجمية، والصوتية / الصرفية، والتركيبية / الدلالية.

فظاهر النص يعني المعرفة الأولية التي يقتضيها نظامه البنائي، حيث إنَّ التأويل ليس رجمًا بالغيب أو تقويلًا اعتباطيًا للنصوص علىٰ وفق أهواء المؤولين؛ بل هو

---

(١) Umberto Eco, Les limites de l'interprétation, p40.

(٢) Ibid., p.17.

نشاط فعلي ينطلق من ظاهر النص إلىٰ الخفايا التي ينطوي عليها، بسبب نظامه اللغوي الداخلي والخارجي[1].

ثانيًا: استحضار المقصدية:

لا يمكن أن نتحدث عن حدود التأويل، وحدود الدلالة ما لم نستجب لمقصود المؤلف ومراده، وهذا الموقف يقفنا علىٰ رؤية نقدية وفعلية أمام الطروحات البنيوية والتفكيكية، ويعد استحضار مقصدية المؤلف أول خطوة نحو تجاوز نظرية بارت خاصة بعدما ادعاه من «موت المؤلف»، وهو لا يخلو من كونه تصورًا عدميًا، فاستراتيجية التأويل تقوم علىٰ أساس هذه المساطر؛ إذ إنَّ التأويل إنما هو محاولة لإعادة بناء المقصد الأصلي الأولي للمؤلف[2].

فمراعاة مقصدية النص تحد من تعدد المدلولات، حيث يعمد إلىٰ إعادة المعنىٰ السابق للنص بشروطه الخاصة، تعيينًا للتأويل الصحيح الذي يروم الإمساك بالمقاصد الأصلية، وهو ما يحصل بإعادة بناء السياق الأصلي علىٰ نحو ما يمكن فيه فهم كلمات النص علىٰ نحو دقيق.

غير أنَّ مفهوم القصد عند هذا الاتجاه التأويلي، يتنوع علىٰ مختلف القصديات؛ قصدية المؤلف، قصدية النص، قصدية المؤول، لكن معظم رواد هذا الاتجاه يقصدون مقصدية النص ومقصدية المؤلف.

ثالثًا: السياق:

لا يمكن أن نتوجه إلىٰ تحديد أي عملية تأويلية ما لم نتوجه إلىٰ استدعاء أدوات السياق المقامية؛ لأنَّ فهم النص لا يقتصر علىٰ استحضار المعاني المعجمية الظاهرية، بل لا بدَّ من الغوص في بواطن الدلالة الخفية عن طريق استنطاق أدوات السياق المتعددة. وقد رأينا من قبل كيف يقف السياق عند فيرث وغيره، موقفًا

---

(١) عبد الرحمن الجبوري، التأويل المنهج والنظرية، دراسة نظرية في الأصول والمفاهيم والغايات، علىٰ الرابط:

http://kenanaonline.com/users/aylaabd/posts

(٢) المرجع نفسه.

ضروريًا في بيان مقصود الدلالة، وبالتالي ضبط العملية التأويلية.

رابعًا: تأويل النص لا استعماله:

وحقيقة هذا الشرط أو الضابط التأويلي كما يقول ديلتاي: «ينبغي أن نفهم النصوص انطلاقًا من النصوص نفسها، وليس من المذهب الذي ننتمي إليه»[1]. فلا بدَّ من التمييز بين استعمال النص وتأويله؛ فاستعمال النص: أن يلوي المؤول عنق النص لمفاهيم ينطلق منها، وتخرج من مخياله الثقافي الخاص، بعيدًا عن ظروف النص المؤول.

ويفرق أيضًا إيكو بين تأويل النص وبين استعماله؛ فاستعمال النص يعني تجاوز تلك الأطر الثقافية واللغوية للنص، أما تأويل النص فهو الوقوف علىٰ العتبات التي عايشت لحظة النص.

وقد رأينا في المبحث الأول في حديثنا عن معهود العرب / الموسوعة أو الرصيد الثقافي، كيف يقيم إيكو آليات التأويل علىٰ مفهوم الموسوعة، الذي يعني مراعاة الأطر الثقافية التي أنشئ فيها النص.

فهذا التقييد اللساني يُعد لبنة نحو تحديد الدلالة؛ فلا سبيل إلىٰ التأويل بعيدًا عن الموسوعة التي ولد النص في رحابها. وهذا ما يشبه في التأويل الأصولي مراعاة معهود الأميين في العملية التأويلية.

فمن خلال هذه الإشكالية، إشكالية حدود التأويل، تبيَّن لنا أنَّ التأويلية المعاصرة اتجهت في طريقين نحو بيان حدود التأويل؛ طريق هرمسي وغنوصي سار علىٰ وفق منهج التفكيك، فلم يقم للتأويل وحدوده أي معنىٰ، والاتجاه الثاني وهو الذي سار نحو البحث عن المساطر والآليات التي تؤول بها النصوص وتقرأ؛ وبالتالي البحث عن إمكانات التأويل وعن طريق ضبطها نكون أمام ترسانة من القواعد التي تعطي قيمة حقيقية لمفهوم التأويل، وضبط حدوده وتجلياته.

---

(١) M.Dilthey, Le monde de l'esprit, p1/331.

الفصل الثاني

أدوات النظر المقاصدية في العملية التأويلية

المبحث الأول: التوظيف المقاصدي في آليات التأويل

المطلب الأول: أهمية المقاصد في التأويل

المطلب الثاني: التعليل أساس عملية التأويل

المبحث الثاني: قواعد المقاصد بين التأويل والتنزيل

المطلب الأول: العلاقة بين التأويل والتنزيل

المطلب الثاني: تحقيق المناط وتأسيس التنزيل

المطلب الثالث: قواعد التنزيل وتطبيقاتها في التأويل

تمهيد

إنَّ الحديث عن المقاصد في العملية التأويلية هو حديث المرجع الذي يستند عليه في مراعاة المعنىٰ والمقصود، فإذا كان التأويل هو تجربة يخوضها المؤول مع النصوص قصد الوقوف علىٰ مرادها ومعانيها؛ فإنَّ ذلك لا يكون بمعزل عن الآليات التي يتوسل بها في معرفة ذلك.

لقد رأينا في الفصل الأول كيف ترتكز العملية التأويلية علىٰ معطيات اللغة التي حلَّت فيها معاني النص، وبالتالي مراعاة المرتكزات التي تقوم عليها أنظمة اللغة، ولا سبيل إلىٰ معرفة حقيقة المراد إلا بمراعاة هذه الأخيرة، وقد تمثلت هذه الأنظمة أساسًا في معهود العرب، أو عرف العرب في مخاطباتهم.

لا يستقيم النظر الحصيف في العملية التأويلية دون إضافة أدوات النظر المقاصدية إلىٰ جنب المساطر اللغوية؛ لأنَّ مستويات النص، وأنظمة الدلالة، تفتقر إلىٰ المعاني المقاصدية التي تقف أمام حقيقة المعنىٰ، ولعل ثنائية اللغة / المقصد، تُعد نظامًا محكمًا في توجيه الدلالات دون الانصياع إلىٰ القواعد اللغوية وحدها؛ لأن تجاهل المقاصد هو إطلاق العنان للقواعد اللغوية لتكون وحدها القائمة علىٰ أساس التأويل، وهذا يسقط المؤول في وهم الحصول علىٰ المعنىٰ والمراد؛ بل ويوقعه في مهاول الخطأ والافتئات؛ لأنَّ هذه القواعد هي عبارة عن معطيات موضوعية آلية ومنطقية، لا تخضع إلىٰ أي تمييز بين نص وآخر؛ بل إنها لا تحمل المقدرة المعرفية في سبر مضامين النص ومعناه.

ليس من نافلة القول أن نقول بأنَّ مراعاة عرف اللغة وأنظمتها أساس كل عملية تأويلية، لكن في مقابل ذلك لا نكون بصدد رؤية معرفية ومنهجية واضحة تجاه المراد، ما لم نستصحب الأبعاد المقاصدية المصلحية بكل أطرها وأدواتها؛ فقبض المراد والاحتكام إلىٰ المعنىٰ مرهون بالحضور الفعلي لهذه الثنائية؛ القواعد اللغوية/ القواعد المقاصدية.

إذا جئنا إلىٰ موقف التأويل الأصولي، من أدوات النظر المقاصدية، فإننا نجد آلياته لا تخلو أبدًا من المعطيات المقاصدية؛ ذلك أنَّ الأصوليين انتبهوا منذ القديم أنَّ أي عملية تأويلية للنصوص هي في الحقيقة وقوف علىٰ المراد ومقصدية النص، ومقصدية قائله.

إنَّ مناهج التأويل في الفكر الأصولي قائمة علىٰ أساس النظر في النص الديني قرآنًا وسنَّة، ولن يكون هذا النظر سديدًا إلا إذا كان مشفوعًا بثنائية القواعد اللغوية والقواعد المقاصدية. وكم ضلت أفهام وخابت أقلام، تجاهلت البعد المقاصدي في التأويل؛ فعزلت النصوص عن مقاصدها، وسقطت في أوحال الظاهر، دون مراعاة المقصود؛ فجاءت هذه التأويلات مبتسرة وقلقة، لا تحكي مقصدًا ولا تجاري عرفًا، ولا تأخذ في العقل والمنطق موقف القبول.

فقيمة النظر المقاصدي تتجلىٰ أساسًا في القواعد الكلية التي تقوم عليها النظرية المقاصدية، وهنا نكون أمام مختلف الآليات المنهجية والمعرفية التي تُعد رافدًا حقيقيًا في التأويل. يمكن أن نلخص هذه الآليات المقاصدية إلىٰ ثلاثة مناحٍ: التعليل، الاستصلاح، التنزيل.

فالتعليل يعد أساسًا في العملية التأويلية؛ لأنَّه يقوم علىٰ الوقوف في أسباب العلل التي اقتضت الدلالة علىٰ نحو من التأويل؛ لأنَّ التأويل هو وقوف علىٰ معنىٰ الحكم، ومعنىٰ الحكم لا يتقرر إلا علىٰ آليات التعليل التي قامت علىٰ معاني الحكم. خاصة إذا تعلق الأمر بالمعاملات كما سيأتي، فإنها مرهونة بتعليلاتها وأسبابها، فالحكم كما يقول الأصوليون يدور مع علته وجودًا وعدمًا.

أما الاستصلاح فهو جوهر النظرية المقاصدية، فالتشريع قائم علىٰ أساس جلب المصلحة ودرء المفسدة، فهذه القاعدة تعد الفيصل الحقيقي الذي علىٰ أساسه تناط الأحكام؛ وبالتالي فالتأويل لا يشتغل خارج هذه القاعدة؛ لأنَّه يقوم علىٰ تبيُّن المعنىٰ، وحقيقة التبيُّن هي الوصول إلىٰ موقف من المسألة، وهي لا تخرج عن مقامين إما جلب للمصلحة أو درء للمفسدة؛ فالنظر التأويلي لا بدَّ أن يستصحب هذه القاعدة في الحكم علىٰ المسائل النوازل.

فالبعد المقاصدي عن طريق هذا المنحىٰ هو إشعار بقيمية التأويل، أي إنَّ التأويل لا ينقذف في القواعد اللغوية وحدها دون اعتبارية وجه المصلحة في تقرير الحكم أو رده. وفي هذا المقام نجد المالكية هم أرباب هذا التأسيس لمفهوم المصلحة وحقيقتها، حيث عبَّروا عنها بالمصلحة المرسلة، وسيأتي بيان ذلك.

أما التنزيل فهو المنحىٰ الإجرائي في النظرية المقاصدية؛ لأنَّه يقوم علىٰ أساس تحقيق المناط، والولوج بالنصوص نحو غاياتها ومآلاتها، بل وتطبيقها علىٰ مختلف الحالات والظروف التي يقتضيها الخطاب.

وعلاقة التنزيل بالتأويل، تتجسد أساسًا في كون التنزيل مرحلة من مراحل التأويل. فلا يتحدد الموقف الأخير من المسألة والنازلة، أو من النظر في النصوص؛ إلا إذا أعرنا ذلك للعملية التنزيلية بالنظر في المآل وتحقيق المناط، ومراعاة المواقف العرفية عن طريق الاستحسان، وكذا تعقب النصوص نحو كفها عن الذرائع والحيل التي تعبِّر عن نقيض المقصود.

ومقصدية التنزيل تتضح لنا من خلال الرؤية المقاصدية التي تتغيا النظر في النصوص نظرًا موضوعيًا، يتحقق معه التطبيق الفعلي، والمشاكلة الحكمية، إضافة إلىٰ الاحتراز عن كل النوايا التي تخالف القصد، بتتبع مآلها، وصرف ظاهرها عن أنواع التحيل والذرائع التي تناقض المقصود.

وقد رأينا في الباب الأول أيضًا تجربة التأويلية المعاصرة، وموقفها من المقاصد كأساس تأويلي. لا شك أنَّ التأويلية المعاصرة كما رأينا سابقًا مرت بمرحلتين؛ مرحلة المتاهة الهرمسية، ومرحلة العودة إلىٰ حدود التأويل.

فالمرحلة الأولىٰ اعتمدت أساسًا علىٰ مناهج التفكيك، وبنيوية النص. وفي هذه المرحلة تم تجاهل المقاصد بصورة مطلقة، حيث عُدَّ البحث في مقاصد النص ومقاصد المؤلف، من المبتغيات المستحيلة؛ إذ لا يمكن الوقوف علىٰ هذه المقاصد. فضلا عن ذلك، فإنَّ منهجية النظر التفكيكي والبنيوي قامت علىٰ أساس إقصاء المؤلف، وإقصاء نصه.

فالبنيوية أقصت المؤلف، وأجهزت علىٰ النص فجردته عن كل المعاني النفسية، والسياقات التاريخية والثقافية التي تدخلت أساسًا في تشكله؛ وبالتالي كما قال بارت

موت المؤلف، وعدميته. وهذا المنهج التأويلي قد انعكس سلبًا علىٰ المساطر المنهجية، وآليات النظر التأويلية في إقصاء كل آلية من شأنها أن تعين علىٰ فهم مراد المؤلف ومقصوده.

جاء التفكيك؛ فقامت رؤيته المنهجية علىٰ أساس إقصاء النص مع مؤلفه، فإذا كانت البنيوية عزلت النص عن العالم الخارجي بصفة عامة، ومؤلفه بصفة خاصة، فإنَّ التفكيك أجهز عليهما معًا؛ فأقصىٰ مقاصد المؤلف في الرؤية التأويلية، وأقصىٰ النص أيضًا، بعدما أصبح في قبضة المؤول والقارئ، يفعل به ما يحلو له، دون الاكتراث إلىٰ معطياته وسياقات تشكله. فالقارئ هو السلطة المقدسة في عملية التأويل، ولا سلطة فوق سلطته. فالبنيوية أعلنت وفاة المؤلف بميلاد نصه، والتفكيك أعلن وفاة النص بحضور مؤوله وقارئه.

إنَّ هذا المنعرج الذي سقطت فيه التأويلية المعاصرة لم يمنع روادها من إعادة النظر في هذه المواقف المنهجية، وبالتالي إعادة توجيه التأويلية المعاصرة ضمن سياقاتها التاريخية من لدن شلايرماخر ودلتاي، والبحث عن الفهم السديد، والوقوف علىٰ مقاصد المؤلف. فالتفتت كثير من الدراسات النقدية إلىٰ هذه الأطروحات الهدمية الهرمسية، وخلصت التأويلية المعاصرة منها؛ وبالتالي العودة إلىٰ حقيقة التأويلية المعاصرة، ألا وهي البحث عن المعنىٰ، ومناهج تفسير النص.

جاءت دراسات أمبرتو إيكو وهيرش وهبرماس وغيرهم، لتقدم رؤية واضحة حول مفهوم التأويلية المعاصرة، وتحقيق الأهداف التي تغيتها في البحث عن معنىٰ النصوص وتأويلها، وقد انتبهت هذه الجهود إلىٰ قيمة الوقوف علىٰ حقيقة المقاصد؛ أي مقاصد النص ومقاصد مؤلفه. إضافة إلىٰ الاحتكام إلىٰ آليات التأويل الموضوعية الخاضعة لمنطق اللغة ومنطق العقل.

سنأتي علىٰ تحليل هذه الإشكالات والمضامين التي يطرحها الفكر المقاصدي في مبحثين:

المبحث الأول: التوظيف المقاصدي في آليات التأويل.

المبحث الثاني: قواعد المقاصد بين التنزيل والتأويل.

المبحث الأول

التوظيف المقاصدي في آليات التأويل

تمهيد:

المطلب الأول: أهمية المقاصد في التأويل

الفرع الأول: موقع المقاصد في عملية التأويل

الفرع الثاني: التأويل بين قواعد اللغة وقواعد المقاصد

أولًا: العلاقة التكاملية بين اللفظ والمقصد

ثانيًا: مغالطة التضاد بين اللفظ والمقصد

الفرع الثالث: إطار المصلحة في تأويل النص

الفرع الرابع: المقاصد بين الإقصاء والقبول في التأويلية المعاصرة

المطلب الثاني: التعليل أساس عملية التأويل

الفرع الأول: الإطار المفهومي للتعليل ومستنداته

أولًا: الإطار المفهومي للتعليل

ثانيًا: مستندات التعليل في عملية التأويل

الفرع الثاني: دائرة التعليل ومجال الاشتغال

الفرع الثالث: التأويل بين التعليل الاستدلالي والتعليل الحِكَمي

أولًا: التعليل الاستدلالي

ثانيًا: التعليل الحكمي

تمهيد

تقوم منهجية النظر المقاصدي، في توظيف الآليات التي يعتمد عليها التأويل في تحقيق المراد، والوقوف علىٰ المرتكزات التي يتغياها الشارع الحكيم في خطابه.

وفي هذا المقام نناقش أهمية البعد المقاصدي في التأويل، وتتجلىٰ هذه الأهمية في المقصدية الأساسية التي توجه إليها التأويل؛ حيث إنَّ نشدان مقصد النص، ومقصد واضعه، ومنزله، تعتبر المقام الجوهري في ركوب متن العملية التأويلية. فلا نتصور أي علاقة يقيمها التأويل مع النص من دون هذا البعد.

تقوم عملية التوظيف المقاصدية بناء علىٰ الأدوات الأساسية في المقاصد، ويتمثل ذلك أساسًا في التعليل، بوصفه رافدًا حقيقيًا يعبِّر عن كل ما يتغياه الشارع الحكيم من وراء أحكامه؛ فالتعليل يقوم علىٰ فلسفة المعنىٰ الحقيقي، والسبيل المرتجىٰ نحو أسباب التشريع ومقتضياته.

أهم إشكالية نتوقف عندها هي علاقة العلَّة بالحكمة، وهل يمكن أن نأخذ الأحكام بالتعليل بالحكمة، أو بالأحرىٰ هل يمكن توظيف التعليل بالحكمة في العملية التأويلية؟ أليست الحكمة هي الأساس الجوهري الذي يستند عليه فلسفة التشريع، ومقاصد الشارع الحكيم؟

إذا كان الأمر متعلقًا بالمقاصد فإلىٰ أي مدىٰ يمكن الوصول عن طريق التعليل إلىٰ كُنْه مقاصد التشريع في العملية التأويلية؟ هل آليات التعليل قادرة علىٰ الاستجابة لمبتغيات المؤول في القبض علىٰ الحقيقة والمعنىٰ المقصود؟

لا ينتهي البعد المقاصدي عند التعليل فحسب؛ بل تعدىٰ ذلك إلىٰ معايير جوهرية أخرىٰ تتمثل أساسًا في قاعدة المصلحة؛ حيث إنَّ هذه الأخيرة تمثل الفيصل الذي يتحرك من خلاله التشريع. فقاعدة جلب المصالح ودرء المفاسد، تعتبر الأساس

والمعين الذي لا ينضب منه التشريع، وقد برع المالكية في تذليل مصاعب المصلحة ومفهومها، وسنعرض لذلك كله باستثارة الإشكالات المتعلقة بها.

إنَّ المصلحة نفسها لا يمكن أن تتحرك في عملية التأويل دون معيارية أساسية؛ فالفكر المقاصدي قائم علىٰ أساس القواعد الكلية التي ثبتت بالاستقراء، أو شبه التواتر المعنوي كما يقول الإمام الشاطبي، وهذه القواعد الكلية هي المعيار الذي يقوم عليه التأويل، بكون هذه القواعد تعبِّر عن فلسفة التشريع وحكم أحكامه ومقاصده.

يتوجه النظر في هذه القواعد بناء علىٰ علاقة القاعدة الكلية بالجزئية، وتعارض الوسائل مع المقاصد، فالوسيلة تأخذ حكم مقصدها، لكنها لا تفوقها قوة في الحكم أو في الاستدلال.

المطلب الأول

أهمية المقاصد في التأويل

الفرع الأول

موقع المقاصد في عملية التأويل

إنَّ استراتيجية النظر الأصولي في النصوص تقوم علىٰ اتجاهين اثنين؛ الاتجاه اللغوي، والاتجاه المقاصدي، ولن تتحقق عملية التأويل، إلا بتضافر هذين الاتجاهين معًا، وهنا تتجلىٰ الرؤية المتكاملة في التأويل؛ فالتأويل بوصفه منهجًا في قراءة النصوص، واكتشاف معانيها والوقوف علىٰ مهماتها ومناطها، لا ينشد إصابة المعنىٰ وحقيقة المراد إلا إذا تحرك عن طريق هاتين الدعامتين.

لا بدَّ من التأكيد بأنَّ التأويل هو استراتيجية شاملة، لا يمكن حصرها في قواعد لغوية أو منطقية أو حتىٰ مقاصدية؛ بل هو يشمل كل هذه القواعد؛ فهذه الآليات اللغوية والمنطقية والمقاصدية تمثل فسيفساء معرفيًا ومنهجيًا يُعد الوقود الذي به يتكون التأويل وينطلق.

قد تحدثنا عن التأويل في بعده اللغوي في الفصل السابق، وكيف شكلت المعطيات اللغوية والأنظمة الدلالية أساسًا في تحرك عملية التأويل، ونبيِّن في هذا الفصل قيمة التأويل في بعده المقاصدي، وهذا يجعلنا نؤكد دائمًا أنَّ التأويل منوط به؛ لأنَّ مقصدية التأويل في حد ذاتها قائمة علىٰ أساس استفراغ الوسع في الوقوف علىٰ مقاصد التشريع أصولًا وفروعًا.

وكل عملية تأويلية تكون عارية عن ابتغاء هذا المقصد؛ فهي ضرب من التيه،

والتشويه، وخروج عن مقتضيات الخطاب؛ لأنَّ استنباط الأحكام من النص يخضع بالأساس إلىٰ ثقافة المستنبط ومعرفته بأحوال التنزيل، وخبرته بجدلية النص والواقع، فمبدأ «المقصدية» هو أهم آلية غير لغوية تعمل علىٰ إخراج الأنظمة اللغوية والدلالية من حيز الأداء اللغوي، إلىٰ حقيقة المراد المقصود(١).

فلا يمكن اعتبار التأويل آليةً تسعىٰ نحو إخضاع القواعد اللغوية، والاحتكام إلىٰ الأنظمة الدلالية فحسب؛ بل هو تشكل متعدد الأبنية يخضع إلىٰ حصيلة التفاعل بين النظام اللغوي والمغزىٰ المعنوي المقاصدي؛ «فالتأويل عند علماء الأصول لم يعتمد علىٰ اللغة وحدها من حيث أداؤها للمعنىٰ؛ وإنما يضاف إلىٰ ذلك حياة الشريعة، وظروف أهلها، وما يمكن أن ينطبق من نصوصها علىٰ ما يجد في الحياة من شؤون، وكذلك مراعاة التعبير بما يتغير مدلوله من الألفاظ؛ ذلك أنَّ النصوص كانت تعايش الحياة الإسلامية معايشة أصيلة»(٢).

إنَّ هذه الظروف الخطابية والأنظمة اللغوية للنص، هي التي قادت الأصوليين إلىٰ اعتبار المقصد أولىٰ من دلالة النص؛ لأنَّ معطيات النصوص أيضًا لديها طبيعة دلالية مختلفة، فاللغة في كثير من أحيانها تشير إلىٰ المعنىٰ المقصود ولا تحدده؛ لذا لا بدَّ من إعمال الفكر في توظيف المساطر غير اللغوية من قرائن وسياق وتعليل وتنزيل من أجل القبض علىٰ حقيقة المعنىٰ.

فتعيين المقصدية من الخطاب قائمة علىٰ أساس تضافر المعاني اللغوية في تحقيق المقصد والمراد، ويوضح الإمام الجويني العلاقة بين التأويل والمقصد، بقوله: «فإذا تبيَّن أنَّه، أي الشارع، إذا خصص فَقَدْ قَصَدَ إلىٰ التخصيص، فينبني علىٰ ذلك أنَّ قصد الرسول ﷺ في بيان الشرع يجب أن يكون محمولًا علىٰ غرض صحيح؛ إذ المقصود العرىٰ عن الأغراض الصحيحة لا يليق بمنصب رسول الله ﷺ، فإذا ثبت القصد واستدعاؤه غرضًا فليكن ذلك الغرض آيلًا إلىٰ مقتضىٰ الشرع، وإذا كان ذلك وقد

(١) منقور عبد الجليل، النص والتأويل؛ دراسة دلالية في الفكر المعرفي التراثي، (ديوان المطبوعات الجامعية، ٢٠١٠م)، ص٣٤.

(٢) السيد أحمد عبد الغفار، التصور اللغوي عند علماء الأصول، (دار المعرفة، بيروت، ط١: ١٩٨٢م)، ص١١٨.

انحسمت جهات الاحتمالات في إفادة التخصيص، انحصر القول في أنَّ تخصيص الشيء الموصوف بالذكر يدل علىٰ أنَّ العاري عنها حكمه بخلاف حكم المتصف بها»[1].

فهذا النص من الجويني يبيِّن حقيقة العلاقة بين الأنظمة اللغوية وبين المقصود منها في الدلالة والمغزىٰ؛ فالتأويل يقف بين الرافدين يستعمل اللغة ليحقق المراد، ويراعي المراد في توظيفه لقوانين اللغة.

وبناءً علىٰ هذه الأهمية التي تشكلها المقاصد في العملية التأويلية؛ اشترط الإمام الشاطبي في المجتهد أن يكون علىٰ قدم راسخة في معرفة المقاصد، فقال: «إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين؛ أحدهما: فهم مقاصد الشريعة علىٰ كمالها، والثاني: التمكن من الاستنباط بناء علىٰ فهمه فيها»[2].

فمنطق التشريع قائم علىٰ استحضار المعاني المقاصدية، بوصفها تحمل أبعادًا غائية، يتعلق بها مناط التشريع، ويتحصل بها المقصود الذي تغياه الشارع الحكيم، وفي هذا الصدد يؤكد فتحي الدريني قائلًا: «والمقاصد مصالح راجعة إلىٰ المكلف بلا مراء؛ فالأحكام غائية أي تستهدف غايات معينة قصدها الشارع، ومن هنا وجب أن يكون المنهج متفقًا مع طبيعة ذلك كله، فالمنهج غائي يقوم علىٰ خطة علمية، وقواعد تسدد خطىٰ المجتهد في البحث، عن إرادة الشارع من النص، وتحديد هدفه، والمعنىٰ أو السبب الذي اقتضىٰ الحكم، وهو ما نسميه بالتعليل»[3].

فالرافد الحقيقي للتأويل هو اختراق البنىٰ اللغوية للنصوص، والولوج إلىٰ المعاني المضمونية التي تحمل المقصود، وعندما نؤكد علىٰ مفهوم «المقصود»؛ فلأنَّه الأساس الذي يتعلق به نطاق الخطاب، بل إنَّ الخطاب ما سيق إلا للدلالة عليه، فكل آليات التأويل تعد عاملًا خادمًا للكشف عن دلالة المقاصد.

وعلىٰ هذا الأساس؛ فلا يوجد أي مبرر في الوقوف علىٰ حرفية النصوص، «فالوقوف عند حرفية النصوص إذن منهج لا يتفق مع طبيعة التشريع ذاته؛ لذا رأينا

---

(١) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ١/ ١٧٢.

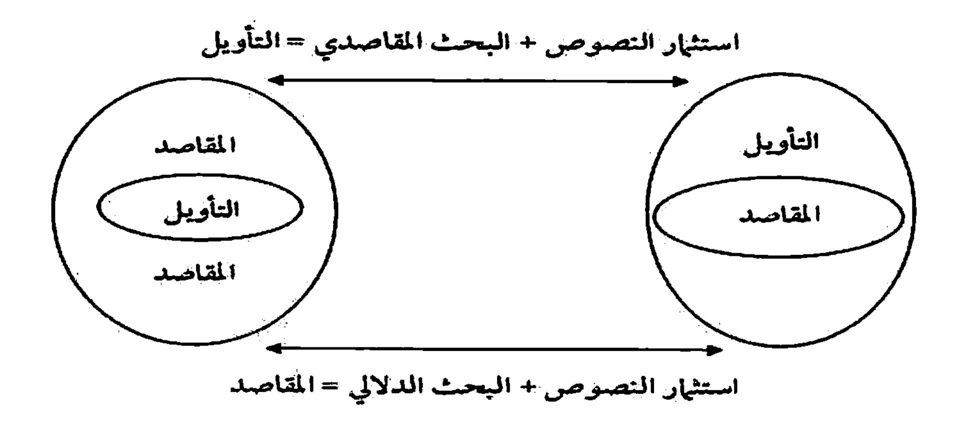
(٢) الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٧٦.

(٣) الدريني، المناهج الأصولية، ٣١.

مناهج الأصوليين في الاجتهاد بالرأي لا تقف بالمجتهدين عند ظواهر المعاني اللغوية الأولىٰ المتبادرة من النص، أو عند تفسيرهم للنص الذي يعتريه نوع من الخفاء في دلالته علىٰ معناه؛ بل يبذلون طاقاتهم الفكرية بما أوتوا من ملكات مقتدرة ومتخصصة في استبطان معنىٰ النص، ليتبينوا الروح التي تهيمن عليه، فيستنبطوا معنىٰ ذلك المعنىٰ الذي من أجله شرع النص»[(١)].

فالعلاقة بين التأويل والمقاصد، تشكل عمومًا وخصوصًا؛ فمن جهة البحث عن المدلول يتضح لنا أنَّ التأويل أعم من المقاصد، بكون المقاصد تشكل جزءًا إجرائيًا جوهريًا في العملية التأويلية، فلا نصل إلىٰ تأويل حقيقي إلا إذا أعرنا أنظارنا نحو المعاني المقاصدية التي يتغياها الشارع الحكيم؛ لذلك فالمؤول لا بدَّ أن يستند إلىٰ الآليات المقاصدية التي تعد من ضمن آليات التأويل.

ومن جهة البحث عن المعيارية والغاية فالمقاصد أعم من التأويل؛ لأنَّ المقاصد تعتبر المعيار الحقيقي، والنهائي الذي نوجه به مختلف العمليات التأويلية، بمعنىٰ آخر: يشكل البعد المقاصدي الأداة الغائية التي تحكم علىٰ التأويل بالصحة والفساد؛ وكأن المقاصد هي تأويل التأويل، فنحن أمام ثنائيتين التأويل / تأويل التأويل.



(١) المرجع السابق، ٣٢.

فدور المقاصد في العملية التأويلية، يشكل وسيلة إجرائية في الوصول إلىٰ المقصود؛ بكون آلياته تُعد أساسًا في توجيه الدلالة اللغوية، وصرفها عن ظاهرها غير المراد، أو فك الاشتباه الحاصل في تركيبتها اللغوية، مثل المشترك والمجمل. ومن جهة أخرىٰ يشكل معيارًا غائيًا ترتكز آليات التأويل علىٰ حدوده، وتقف عند مرتكزاته؛ فالتأويل بالصورة الأخيرة، يعد خادمًا بمختلف أدواته وإجراءاته اللغوية والدلالية للمقاصد، وكل انحراف تأويلي عن المقاصد هو خروج عن مقتضىٰ هذه المعيارية، فحق لنا أن نصف نتيجة هذا الانحراف بالفساد والتشويه.

من المعلوم كما ذكرنا من قبل، أنَّ المقاصد تقوم علىٰ ثلاثة روافد منهجية ومعرفية تشكل الجوهر الذي يتأسس عليه الفكر المقاصدي؛ التعليل، والاستصلاح، والتنزيل. وعلاقة التأويل بالمقاصد في الحقيقة تتمثل في توظيف هذه الروافد الثلاثة، ثنائية التأويل/ التعليل، التأويل/ الاستصلاح، التأويل/ التنزيل.

فثنائية التأويل/ التعليل، تقوم علىٰ أساس منهاجية النظر التي يرتكز عليها التعليل في العملية التأويلية؛ لأنَّ الوصول إلىٰ المعاني يتخذ من معرفة العلَّة والسبب أساسًا مقاصديًا يقفنا علىٰ حقيقة المراد.

وثنائية التأويل/ الاستصلاح، تقوم عن طريق توجيه التأويل إلىٰ وجه المصلحة المقصودة من وراء الموقف الذي يصل إليه التأويل، فإذا حدد هذا الموقف عين المصلحة المعتبرة فهو سديد وصحيح، وإذا قام علىٰ مواقف مصلحية ملغاة أو أنَّ مفاسدها أكثر من مصلحتها فهو تأويل فاسد ومردود.

أما ثنائية التأويل/ التنزيل، فتقوم علىٰ منهاجية النظر التي يرتكز عليها التأويل في تطبيق الأحكام علىٰ مختلف المسائل والحوداث المستجدة، ومن جهة أخرىٰ يقف سدًّا منيعًا أمام كل الذرائع والحيل التي تحيل إلىٰ غير المعنىٰ المقصود، إضافة إلىٰ تتبع المعاني في سياقاتها المآلية، فاعتبار المآل يعد من مرتكزات نظرية التنزيل.

فعلاقة التأويل بالمقاصد تحيلنا إلىٰ تلخيص أهم المرتكزات التي تقوم عليها المقاصد في العملية التأويلية، سواء كانت المقاصد أداة إجرائية في التأويل، أو كانت معيارًا غائيًا في توجيه عملية التأويل، والحكم عليها:

١- قيام التأويل علىٰ روافد المقاصد التي يمثل كل واحد منها إرادة الشارع

الحكيم، فتغتني بروح النص، ومقاصده الأساسية، وروافد المقاصد هي الثلاثية التي تشكل أعمدة الفكر المقاصدي؛ التعليل، والاستصلاح، والتنزيل.

٢- اكتساب الملكة المقاصدية التي تبذل كل ما في وسعها من أجل الوصول إلىٰ كُنْه النصوص، واستثمار علاقاته الدلالية اللغوية عن طريق التعليل أو التنزيل أو نشدان وجه الاستصلاح، بتوظيف السياقات المقامية، والقرائن الحالية.

٣- ترسيخ العلاقة بين ثنائية النص/ الواقع، وتوظيفها في العملية التأويلية، فهذه الثنائية متعلقة أساسًا بالرافد الثاني من روافد المقاصد؛ ألا وهو التنزيل، فهذا الأخير يمثل آلية إجرائية في العملية التأويلية، فالتنزيل يمد التأويل بالخبرة الواقعية، ويستلهم الأحكام من النوازل، والوقائع المستجدة. فتحقيق المناط وتبيُّن المقصود في مختلف الحوادث والمسائل المتعددة كفيل بتوجيه مداراتها التأويلية.

٤- الاحتكام إلىٰ وجه المصلحة التي يتغياها الشارع الحكيم، وعلىٰ هذا الأساس يتم تحديد الموقف التأويلي من المسائل والنصوص، عن طريق تبيُّن وجه المصلحة إما جلبًا أو درءًا؛ فتقف المصلحة المعتبرة والمرسلة حائلًا دون وصول التأويل إلىٰ مجاراة المصالح الملغاة والفاسدة، في كونها لا تقف علىٰ عيون كليات التشريع ومقاصده.

٥- كل هذه العمليات الإجرائية بين التأويل والمقاصد تبقىٰ مضبوطة ومرهونة بكبريات القواعد المقاصدية الكبرىٰ، التي تعبِّر عن فلسفة التشريع أصولًا وفروعًا.

الفرع الثاني

التأويل بين قواعد اللغة وقواعد المقاصد

لقد رأينا في الفصل السابق موقع القواعد اللغوية في عملية التأويل، فالدلالات اللغوية والأنظمة اللسانية هي المناط الذي يتحدد به المعنىٰ، ويتضح من خلاله المراد، عن طريق تتبعها في إرادة المعنىٰ الذي يرومه النص؛ ولذلك شكلت القواعد اللغوية أساسًا مهمًا في التأويل الأصولي، «فالوقوف علىٰ أساليب العرب وحصرها وتبويبها يوفر المرجع التاريخي الثابت الدال علىٰ أنَّ القرآن مسبوك من المادة اللغوية المشتركة بين جميع العرب، ويجري علىٰ الأساليب التي جروا عليها، بمعنىٰ أنَّ خروجه عن المواضعة العامة لا يعني أنَّه خارج عن المواضعة التي تختص . . .»[1].

فلا يمكن تصور أي عملية تأويلية دون الأخذ بعين الاعتبار المناحي اللغوية للنص؛ فهي وعاء المعنىٰ، ومعرفة مضمون هذا الوعاء متوقفة علىٰ إحكام الأنظمة اللغوية والدلائل اللسانية؛ لذلك يؤكد الإمام الشاطبي علىٰ أدوات اللغة، وأن تكون محكمة لدىٰ المجتهد، فيقول: «فالحاصل أنَّه لا غنىٰ لمجتهد في الشريعة عن بلوغ درجة الاجتهاد في كلام العرب، بحيث يصير خطابها له وصفًا غير متكلف، ولا متوقف فيه في الغالب، إلا بمقدار توقف الفطن لكلام اللبيب»[2].

لكن آليات التأويل لا تقف عند هذا الحد في العملية التأويلية بل لا بدَّ من حضور الرافد الثاني للتأويل، ويتمثل ذلك في القواعد المقاصدية. فتضافر الرافدين في العملية التأويلية هو الذي يؤدي إلىٰ حقيقة المقصود، ويقفنا علىٰ جوهر المعنىٰ الذي يتقصده الشارع الحكيم من وراء خطابه.

---

(١) حمادي صمود، التفكير البلاغي؛ أسسه وتطوره إلىٰ القرن السادس، (منشورات الجامعة التونسية، ١٩٨١)، ص٣٣٠.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ٤/ ١١٤.

أولًا: العلاقة التكاملية بين اللفظ والمقصد:

إنَّ نقاط التماس التي تجمع بين القواعد اللغوية والقواعد المقاصدية، تتمثل في كون القواعد اللغوية مقدمة للقواعد المقاصدية؛ فالعلاقات اللسانية لا تحمل في ذاتها معاني نهائية واضحة إلا إذا أعرناها بمقاييس المعاني المقاصدية، فالظاهر بوصفه نظامًا لغويًا لا تتضح دلالته إلا إذا نظرنا إلىٰ المعنىٰ بعين المقصد، والمشترك اللفظي يعد نظامًا لغويًا لكن اختيار المراد معلق علىٰ المعاني المقاصدية، وهكذا الأوامر والنواهي؛ فهذه القواعد اللغوية لا تتضح دلالتها إلا إذا أعرناها إلىٰ المعاني المقاصدية التي تحدد سياقها عن طريق مختلف القرائن؛ فتصرف دلالتها عن الظاهر إلىٰ حقيقة المعنىٰ الذي سيق له النص، عن طريق النظر في جميع العناصر المحيطة بهما «وإذا ما أخذنا في اعتبارنا هوية المتكلم ومقصده، والوضعية التي هو عليها، نرىٰ بأنَّ المعنىٰ يتعدل، ويتدقق، ويغتني. من هنا نتجاوز المعنىٰ الحرفي إلىٰ معنىٰ أكثر اكتمالية، يسمح بإمكانية تحديد الحقيقة»[1].

فخلفية معرفة القصد من وراء الخطاب تنطلق من الطبيعة التي يحويها، ولا قيمة لأي خطاب دون أن يكون مشفوعًا بالقصد؛ لهذا «يحتج صاحب المغني علىٰ أنَّ القصد شرط في بلوغ الكلام تمامه معتمدًا علىٰ ملاحظة أنَّ الكلام في الشاهد يكون أمارة لما يريده المتكلم بحيث يكون دليلًا علىٰ مقصود المتكلم، وعلىٰ أنَّ المتكلم أراد أن يبلغ مراده بمقصوده»[2].

فغاية قصد المخاطِب هي إفهام المخاطَب، ويشترط ليعبر الخطاب عن طريق القصد الذي يريده أن يمتلك اللغة في مستوياتها اللسانية المعروفة؛ وذلك بمعرفته بين الدوال والمدلولات، وهذا لا بدَّ أن يكون بمعية القواعد المقاصدية التي تعتمد علىٰ السياقات المقامية بمختلف القرائن والسباقات واللحاقات، ومعرفة آلية التعليل والأسباب الحقيقية، وأدوات النظر التنزيلي في درك المقصود.

---

(١) فرانسواز أرمينكو، المقاربة التداولية، ترجمة: سعيد علوش، (مركز الإنماء القومي، الرباط، ١٩٨٦م)، ص١٨.

(٢) عبد السلام المسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية، (الدار العربية للكتاب، تونس، ١٩٨١م)، ص١٥٢.

فالنظر المقاصدي في النصوص يعتبر نافذة أساسية لا تبعية، أو كما يقول ابن قيم الجوزية: «قاعدة الشريعة التي لا يجوز هدمها؛ أنَّ المقاصد والاعتقادات معتبرة في التصرفات والعبارات كما هي معتبرة في التقربات والعبادات؛ فالقصد والنية والاعتقاد يجعل الشيء حلالًا أو حرامًا، وصحيحًا أو فاسدًا، وطاعة أو معصية»[1].

نفرض علاقة داخلية بين اللغة والقصد، يقتضيها الخطاب في المواضعة، وفي مقصدية التخاطب؛ إذ جعلت اللغة دليلًا علىٰ هذا القصد؛ لأنَّ: «الله تعالىٰ وضع الألفاظ بين عباده تعريفًا ودلالة علىٰ ما في نفوسهم، فإذا أراد أحدهم من الآخر شيئًا عرفه بمراده، وما بنفسه بلفظه، ورتب علىٰ تلك الإرادات والمقاصد أحكامها بواسطة الألفاظ، ولم يرتب تلك الأحكام علىٰ مجرد ما في النفوس من غير دلالة فعل أو قول، ولا علىٰ مجرد ألفاظ»[2].

وتتأكد هذه العلاقة بينهما أيضًا بأنَّ المقاصد لا وعاء لها سوىٰ اللغة التي تتحدد بقواعدها؛ فالمقصد متعلق بالاعتقاد، ولا سبيل إلىٰ معرفة الاعتقاد إلا إذا ترجم في لغة تخاطبية لها أعرافها وطرق دلالتها، وفي هذا الصدد يؤكد ابن جني علىٰ المقاصد في اللغة أيضًا فيقول: «الاعتقاد يخفىٰ فلا يعرف إلا بالقول، أو بما يقوم مقام القول: من شاهد الحال؛ فلما كانت الاعتقادات لا تظهر إلا بالقول سميت قولًا؛ إذ كانت سببًا له، وكان القول دليلًا عليها . . . وذلك أنَّ الاعتقاد لا يفهم إلا بغيره، وهو العبارة عنه، كما أنَّ القول قد لا يتم معناه إلا بغيره»[3].

ولا يقف دور القصد عند إيجاد العلاقة الدلالية في العلامة اللغوية بين الدال والمدلول، بل يمتد إلىٰ استعمالها في الخطاب لاحقًا؛ إذ إنَّه «بعد وقوع التواضع يحتاج إلىٰ قصد المتكلم به، واستعماله فيما قررته المواضعة، ولا يلزم علىٰ هذا أن تكون المواضعة لا تأثير لها؛ لأنَّ فائدة المواضعة تمييز الصيغة التي متىٰ أردنا مثلًا أن نأمر قصدناها، وفائدة القصد أن تتعلق تلك العبارة بالمأمور، وتؤثر في كونه أمرًا له،

---

(1) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ٣/ ١٠٧.

(2) المصدر نفسه، ٣/ ١١٧.

(3) ابن جني، الخصائص، ١/ ٢٠.

فالمواضعة تجري مجرىٰ شحذ السكين، وتقويم الآلات»[1].

رغم أنَّ الدلالة كما يؤكد الأصوليون مبنية علىٰ المواضعة، والمواضعة مرتبطة أساسًا بالمقصود إلا أنَّها لا تكفي في الدلالة علىٰ المعنىٰ المقصود في أثناء التخاطب، «فبدون معرفة المقاصد لا يمكن أن يستدل بكلام المتكلم علىٰ ما يريد؛ لأنَّ المواضعة، وإن كانت ضرورية لجعل الكلام مفيدًا، فهي غير كافية إذ لا بدَّ من اعتبار المتكلم، أي قصده»[2].

ولأنَّ المواضعة متعلقة بأصل الوضع، أما في الاستعمال فالألفاظ تتغير، ولا تحافظ علىٰ قيمتها الجذرية في أصل الوضع؛ ولهذا تنتقل الدلالة من اللغوية إلىٰ العرفية، ومن اللغوية إلىٰ الشرعية، مثل الصلاة فأصل وضعها هو الدعاء، فلا تكفي المواضعة في التدليل علىٰ المقصود إذا قال أحدهم لماذا لا تصلي؟ لأنَّ عُرْف التخاطب لا ينصرف إلىٰ معنىٰ الدعاء، وإنما المسمىٰ الشرعي للصلاة.

فالبحث عن المقاصد خلف النصوص يعني أنَّ هذه الأخيرة لا تقف علىٰ ميزان واحد في التشكل والاستعمال، فتشكل النص لا يقف عند حد المواضعة؛ بل إنَّه يفترض وجود مؤثرات خارجية تتدخل أساسًا في تشكله، وهذا ما يعطي مبررًا منطقيًا ولغويًا، بل ومقاصديًا، في عدم الاكتفاء بالمواضعة.

تتمثل هذه المؤثرات الخارجية في مناحٍ متعددة متعلقة بالنص، والمؤلف، والظروف الثقافية والاجتماعية التي يراعيها صاحب النص في مقاصده، وعلىٰ هذا؛ «فإنَّ النص لا يتمظهر في شاكلة واحدة، وإنما في كيفيات مختلفة وراءها مقصدية المرسل، ومراعاة مقصدية المخاطب، والظروف التي يروج فيها النص، وجنس النص، وهذه الماورائيات نفسها تؤدي إلىٰ اختلاف استراتيجية التأويل من عصر إلىٰ عصر، ومن مجموعة إلىٰ مجموعة، ومن شخص إلىٰ شخص، بل إنَّ الممارسة التأويلية الشخصية دينامية»[3].

---

(١) ابن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، تحقيق: علي فودة، (مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٢: ١٤١٤هـ)، ص٣

(٢) محمد الجابري، بنية العقل العربي؛ دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٣: ١٩٩٣م)، ٦٩.

(٣) محمد مفتاح، مجهول البيان، (دار توبقال للنشر، ط١: ١٩٩٠م)، ص١١٠.

وفي هذا السياق نفسه يربط الجرجاني علاقة اللغة بالمقصد عندما يعلقها أساسًا علىٰ النظم، ويجعل الدلالة الوضعية وحدها غير كافية في إدراك المعنىٰ، والوقوف علىٰ حقيقته. يفسر سعيد بحيري هذه العلاقة، فينص علىٰ أنَّ «النظم يتجاوز الدلالة الأولىٰ، وهي دلالة اللفظ علىٰ معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ويكون وصول المخاطب إليه بغير واسطة أو وسيلة، وهو ما نطلق عليه الدلالة الوضعية، إلىٰ الدلالة الثانية، وهي دلالة المعنىٰ الظاهر علىٰ معنىٰ آخر علىٰ سبيل الاستدلال، أي يصل المخاطب من خلال هذه الطريق إلىٰ ذلك المعنىٰ، فيتقابل مع غرض أو قصد المتكلم، ومن خلال ذلك التصور ندرك قيمة البناء اللغوي للنص، حيث يمثل صلة بين عمليتين غير لغويتين، غير منظورتين؛ الأولىٰ تدور في عقل المتكلم (أو المبدع)، والثانية تدور في عقل المخاطب (أو المتلقي) »[1].

وفي الحقيقة فنظرية النظم عند الجرجاني ليست إلا ضربًا من ضروب الوجوه المقاصدية التي يتأسس عليها الخطاب، وفي هذا السياق ينص علىٰ بنية الفروق التي تحويها اللغة، فتفرض من خلالها النظر في الغرض، والمقصود، يوضح ذلك بقوله: «وإذ قد عرفت أنَّ مدار أمر النظم علىٰ معاني النحو، وعلىٰ الوجوه والفروق التي من شأنها أن تكون فيه؛ فاعلم أنَّ الفروق والوجوه كثيرة ليس لها غاية تقف عندها، ونهاية لا تجد لها ازديادًا بعدها، ثم اعلم أنَّ المزية ليست بواجبة لها في أنفسها، ومن حيث هي علىٰ الإطلاق، لكن تعرض بسبب المعاني والأغراض التي وضع لها الكلام، ثم بحسب موقع بعضها من بعض، واستعمال بعضها مع بعض»[2].

وبناء علىٰ هذه العلاقة انطلقت نظرية الإمام الشاطبي في التدليل علىٰ المقاصد، حيث يعتبر أنَّ المعاني التي تدل عليها النصوص هي المقاصد في حد ذاتها، وهذه الثانية يستلهمها من اللغة في حد ذاتها، فيقول: «المعاني هي المقصودة . . .، ومنها أن يكون الاعتناء بالمعاني المبثوثة في الخطاب هو المقصود الأعظم، بناء علىٰ أنَّ

---

(١) سعيد بحيري، دراسات لغوية تطبيقية؛ في العلاقة بين البنية والدلالة، (مكتبة زهراء الشرق، القاهرة)، ص١٩٢.

(٢) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود شاكر، (مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤١٠هـ)، ص٦٦.

العرب إنما كانت عنايتها بالمعاني، وإنما أصلحت الألفاظ من أجلها. وهذا الأصل معلوم عند أهل العربية؛ فاللفظ إنما هو وسيلة إلىٰ تحصيل المعنىٰ المراد، والمعنىٰ هو المقصود»[1].

يفرض لذلك مثالًا بدلالة العموم، حيث يجعلها في العملية التأويلية متعلقة أساسًا بنظرين؛ الأول: لغوي، والثاني: مقاصدي؛ إذ يقرر «أنَّ للعموم الذي تدل عليه الصيغ بحسب الوضع نظرين؛ الأول: باعتبار ما تدل عليه الصيغة في أصل وضعها، والثاني: بحسب المقاصد الاستعمالية التي تقضي العوائد بالقصد إليها، وإن كان أصل الوضع علىٰ خلاف ذلك، وهذا الاعتبار استعمالي، والأول قياسي . . . وأن الفهم في عموم الاستعمال متوقف علىٰ فهم المقاصد فيه، وللشريعة بهذا النظر مقصدان: المقصد في الاستعمال العربي . . . والمقصد في الاستعمال الشرعي»[2].

لقد تأكدت لنا طبيعة العلاقة الموجودة بين القصد واللفظ، وهذا يجعلنا أمام نظرة استقرائية نلخص فيها الحالات التي ترد فيها الألفاظ بالنسبة إلىٰ مقاصدها، وقد لخص هذه الحالات ابن قيم الجوزية في ثلاث حالات تعد الدائرة التي تتحرك فيها ثنائية اللفظ والمقصد، حيث يقول: «الألفاظ بالنسبة إلىٰ مقاصد المتكلمين، ونياتهم وإراداتهم لمعانيها ثلاثة أقسام:

١- أن تظهر مطابقة القصد للفظ، وللظهور مراتب تنتهي إلىٰ اليقين والقطع بمراد المتكلم بحسب الكلام في نفسه، وما يقترن به من القرائن الحالية واللفظية، وحال المتكلم به، وغير ذلك.

٢- ما يظهر بأنَّ المتكلم لم يرد معناه، وقد ينتهي هذا الظهور إلىٰ حد اليقين، بحيث لا يشك السامع فيه، وهذا القسم نوعان:

أحدهما: لا يكون مريدًا لمقتضاه، ولا لغيره كالمكره والنائم، والمجنون، ومن اشتد عليه الغضب والسكران.

والثاني: أن يكون مريدًا لمعنىٰ يخالفه كالمعرض، والمورّي، والملغز، والمتأول.

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ٢/ ٣٩٦.

(٢) المصدر السابق، ٣/ ٢٣٩-٢٤٤، مع الإيجاز.

٣- ما هو ظاهر في معناه، ويحتمل إرادة المتكلم له، ويحتمل إرادته غيره، ولا دلالة علىٰ واحد من الأمرين، واللفظ دال علىٰ المعنىٰ الموضوع له، وقد أتىٰ به اختيارًا»[1].

ثانيًا: مغالطة التضاد بين اللفظ والمقصد:

رغم ما أصرت عليه النظم المعرفية لدىٰ اللغويين أو الأصوليين علىٰ حد سواء، من فرض علاقة التكامل بين ثنائية اللفظ/ المقصد؛ فإنَّ هناك من افترض تضادًا حقيقيًا بين اللفظ والمقصد، بل أسس كل مساطره المنهجية في التأويل، علىٰ أساس نفي المقصدية علىٰ النصوص، وأنَّ أقل ما يقدمه الخطاب هو المعنىٰ الظاهري المتبادر.

فالنظرية المضادة للمقصدية تذهب إلىٰ «أنَّ الخصائص اللغوية المشتركة بين فئة من الناس هي التي تحدد المعنىٰ؛ إذ من خلال معرفتنا المعجمية والتركيبية والدلالية يُتوصل إلىٰ ضبط معنىٰ النص، فالخصائص اللغوية تؤدي إلىٰ الفهم والتأويل في استقلال تام، واستغناء مطلق عن البنيات الخارجية؛ لأنها مستمدة من المواضعات العمومية للاستعمال، ولكن أصحاب نظرية المقاصد التي يمكن أن توصف بالتركيبية يعتمدون علىٰ المادة اللغوية في الفهم والتأويل، ومع ذلك يرون أنها غير كافية»[2].

وقد تجلت هذه المواقف في تاريخ الفكر الأصولي مع الفقه الظاهري تحديدًا، ومؤسسه الفعلي ابن حزم، حيث تبنىٰ خطة أصولية علىٰ غير ما عهدته النظم الأصولية بمختلف مدارسها.

ينطلق ابن حزم من رفضه للمعاني المقاصدية بناء علىٰ مفهوم التأويل الذي يُعد في نظره ضربًا من الانحراف عن مسار التفسير، وقراءة مشوهة للنصوص، وفي هذا السياق فاللغة مكتملة؛ فالبحث في النص لا يتجاوز الدلالات المباشرة، التي تدل عليها الألفاظ كوسيلة للتعبير عن المعاني المنظمة في الذهن.

يحدد ابن حزم معيارية المعرفة التفسيرية التي يستند عليها المفسر، ويجعلها خالية من أي معان مضمونية، ومقاصد غائية، فيقول: «لا طريق إلىٰ العلم أصلًا إلا من

---

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٣/ ١١٩.

(٢) محمد مفتاح، مجهول البيان، ص٨٩.

وجهين؛ أحدهما: ما أوجبته بديهة العقل، وأوائل الحس، والثاني: مقدمات راجعة إلىٰ بديهة العقل وأوائل الحس»[1].

وانطلاقًا من هذا التأسيس، فإنَّه يؤكد علىٰ نفي كل المناهج التأويلية التي تستحضر المقصد بمختلف روافده المعرفية؛ التنزيل، والتعليل، والاستصلاح، فيقول أبو زهرة معلقًا علىٰ هذا التأسيس: «والتعليل في الأحكام الشرعية غير جائز، فالظواهر هي المفيدة ولا اعتبار لسواها؛ لأنَّ الشرع الإسلامي هو ما اشتمل عليه القرآن وقررته السنَّة وبيَّنته»[2].

وهكذا يتبيَّن لنا ضيق الأفق في فهم النص لدىٰ ابن حزم، ولعل تأثير المنطق الأرسطي الصوري هو الذي أوحىٰ إليه بهذا الموقف التجريدي؛ فالقول بحرفية النصوص تأباه الدلالة الوضعية نفسها، وعرف العرب في استعمالاتهم، ووضعهم.

لكن القول بالتجريد اللغوي الظاهري هو راجع بالأساس إلىٰ طبيعة المنطق الذي لا يخرج عن الأشكال الظاهرية الصورية. وادعاء ابن حزم قبض المعرفة ويقينيتها خلف هذه المساطر المجردة هو الذي ألَّب عليه جمهور الأصوليين فيما بعد، لا لكونه أبدع في قوانين الاستنباط؛ وإنما لكونه تخطىٰ المعايير التي تتحدد بها اللغة في حد ذاتها.

فمشكلة الدلالة اللغوية لدىٰ ابن حزم تتمثل في أنَّه ساوىٰ بين النص واللغة، وجعلهما كيانًا واحدًا؛ فالنص ليس هو اللغة، مجرد لغة (التراكيب والأنظمة الدلالية التي تحيل إليها)؛ وإنما هي عنصر أساسي في تشكل النص، أما حدود النص فلا تنتهي عند حدود اللغة، بل تشمل موضوعات كثيرة ساهمت في تشكله، أو أنها روعيت في التأسيس له؛ فموضوعات الحياة، والتاريخ والصراع، والماضي، والحاضر، والظروف الثقافية والاجتماعية، كلها تعد فسيفساء للنص؛ لذا فإنَّ: «مماهاة اللغة بالنص ستظل عملية قسرية لن تلد إلا جنينًا مشوهًا، وفي هذا التشويه تستيقظ صعوبة أخرىٰ تضاف إلىٰ الأعباء التي حملها ابن حزم علىٰ كتفيه»[3].

---

(1) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ١/٦٦.

(2) أبو زهرة، ابن حزم، ص١٧٨.

(3) عبد الهادي عبد الرحمن، سلطة النص؛ قراءات في توظيف النص الديني، (الانتشار العربي، القاهرة، ط١: ١٩٩٨)، ص٣١٧.

إنَّ الرؤية المنهجية في مراعاة التضافر بين اللغة والقصد، تعد سبيلًا تجديديًا خصوصًا لدىٰ الإمام الشاطبي، فغلبة الاعتماد في التأويل الأصولي علىٰ القواعد اللغوية أكثر من المعاني المقاصدية لم تكن حبيسة ابن حزم فحسب -وإن كانت في فكر ابن حزم قد بلغت ذروتها في التفريط بالمعاني المقاصدية ونفيها من الدرس الأصولي أساسًا-؛ وإنما ظهرت تجلياتها في التصنيف الأصولي عمومًا، حيث شكلت المباحث اللغوية أساسًا في مناهج التأويل، وشكلت المباحث المقاصدية نزرًا قليلًا إلا ما تناثر بين القواعد اللغوية.

وقد انتبه أبو زهرة لهذه الإشكالية في حديثه عن الطرائق المنهجية في مدارس الفكر الأصولي، بعد الإمام الشافعي، فقال: «ذلك أنَّ علماء الأصول من لدن الشافعي لم يكونوا يتجهون إلىٰ بيان مقاصد الشريعة العامة، وما تتجه إليه في جملتها، وفي تفصيلها إلىٰ أغراض ومعانٍ، وإن ذكروا حكمًا وأوصافًا مناسبة في بيان القياس، أقلوا في القول، ولم يستفيضوا فيه؛ لأنهم يعتبرون الأحكام منوطة بعللها، لا بأوصافها المناسبة وحكمها، وبذلك كان بيان المقاصد العامة للشريعة التي جاءت من أجلها الأحكام، وارتبطت بها مصالح العباد بالمحل الثاني عندهم؛ فكان هذا نقصًا واضحًا في علم أصول الفقه؛ لأنَّ هذه المقاصد هي أغراض الفقه وهدفه»(١).

فتوظيف القواعد المقاصدية يعتبر تعزيزًا للعملية التأويلية بأدوات النظر الإجرائية، وليس مجرد الوقوف عند حدود وسائل وقواعد الاستنباط اللغوية.

فلم تنل القواعد المقاصدية بما حظيت به القواعد اللغوية في التأويل الأصولي الذي «هو غالب ما صنف في أصول الفقه»(٢)، ومثله ما قاله ابن عاشور من رصد الاكتفاء بحدود وسائل الاستنباط اللغوية رغم أهميتها، مع الإهمال الواضح للمقاصد(٣).

رغم أنَّ هناك دراسات نوعية في الفكر الأصولي قامت علىٰ أساس مراعاة المقاصد، واستحضار القواعد المقاصدية في التأويل، من لدن العز بن عبد السلام،

---

(١) أبو زهرة، الشافعي؛ حياته وعصره، آراؤه وفقهه، (دار الفكر العربي، ١٩٧٨م)، ص٣٧٢.

(٢) من مقدمة عبد الله دراز لتحقيقه لكتاب الموافقات، ١/ ٥.

(٣) ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، (الدار التونسية، تونس، ١٩٦٧م)، ص٢٠٤.

والقرافي، وابن تيمية، وابن القيم؛ إلا أنَّ الذي «حمل العبء كاملًا، وأوفىٰ علىٰ الغاية أو قارب»، بتعبير أبي زهرة، إنما هو الإمام الشاطبي الذي «بيَّن مقاصد الشرع الإسلامي بيانًا كاملًا، وربط بينهما وبين قواعد الأصوليين، وتكلم في مصادر ذلك الشرع في ضوء مقاصده وغاياته، وبذلك فتح طريقًا جديدًا في علم الأصول، وهي الطريقة التي يجب أن تكون»[1].

ومع ذلك، فإنَّ تأكيد الإمام الشاطبي علىٰ القواعد لا ينكره أحد، وإنما عقد المنهج علىٰ تضافر المقصد مع اللغة[2]، فلا بدَّ من اجتماع القواعد اللغوية مع البحث عن الحكمة والأسباب المعقولة، والمقاصد الكلية المستقرأة من الخطاب الشرعي.

إذن تتحدد الرؤية الشمولية بين التأويل والمقصد، في أنَّ التأويل الأصولي لا بدَّ أن يشمل المعاني المقاصدية مع القواعد اللغوية، وهذا التضافر تقتضيه اللغة في حد ذاتها، في الدلالة الوضعية، وحتىٰ في استصحاب أنظمة العرف العربي في استعمال اللغة، فالمعنىٰ المقصود من النص تبيّنه حقيقة الألفاظ التي في كثير من الأحيان لا تحمل علىٰ ظاهرها، ولا تقود إلىٰ المعنىٰ الحقيقي إلا بالغوص في المضامين المقصودة.

وقد بيَّنَّا أنَّ ثنائية التأويل/ المقصد، تعتمد علىٰ المساطر المنهجية التي يتوفر عليها المقصد، وهي التعليل والتنزيل، والاستصلاح؛ فهذه الروافد الثلاثة تعد أدوات النظر الإجرائية وتدخل أساسًا وجوهرًا في عملية التأويل.

---

(١) أبو زهرة، الشافعي، ٣٧٢.

(٢) عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص٤٨٩.

الفـرع الثالث

إطار المصلحة في تأويل النص

إنَّ التشريع الإسلامي قائم علىٰ أساس جلب المصلحة ودرء المفسدة، وهذا المعيار المقاصدي تأسست عليه كل العمليات التأويلية التي يريد من ورائها المجتهد أو المؤول أن يصل إلىٰ مقصود الشارع الحكيم، وما يتغياه تجاه الأحكام والمسائل النازلة المعدة للتوجيه إما قبولًا أو رفضًا.

ومن هذا المنطلق التفت الفكر المقاصدي نحو بيان المقصود من المصلحة والمفسدة، فعرَّفوها وبيَّنوا ما يشكل منها قبولًا في مقاصد الشارع، وما لا يشكله.

فقد عرَّفها الإمام الغزالي بقوله: «أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك، فإنَّ جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكنا نعني بالمصلحة المحافظة علىٰ مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة: هو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة»[1].

فهذه الأصول الخمسة تعد الأساس الذي يعتمد عليه نشدان المصلحة وجلبها، ودرء المفسدة والابتعاد عنها.

وقد قسمها ابن عاشور إلىٰ مصالح عامة وخاصة.

المصلحة العامة: «وهي ما فيه صلاح عموم الأمة أو الجمهور، ولا التفات منه إلىٰ أحوال الأفراد إلا من حيث إنهم أجزاء من مجموع الأمة، مثل حفظ المتمولات من الإحراق والإغراق، فإنَّ بقاء تلك المتمولات منافع ومصالح، فإحراقها وإغراقها

---

(١) الغزالي، المستصفىٰ، ١/٢٨٦.

يفوت ما بها من المصالح عن الجمهور، وهذا معظم ما جاء فيه التشريع القرآني»[1].

أما **المصلحة الخاصة**: «وهي ما فيه نفع الآحاد باعتبار صدور الأفعال من آحادهم، ليحصل بإصلاحهم صلاح المجتمع المركب منهم، فالالتفات فيه ابتداء إلىٰ الأفراد، وأما العموم فحاصل تبعًا، وهو بعض ما به من التشريع القرآني، ومعظم ما جاء به في السنَّة من التشريع، وهذا مثل حفظ المال من السرف بالحجر علىٰ السفيه مدة سفهه»[2].

فالمصلحة كما رأينا في تعريفها هي الأساس الذي يعتمد عليه المجتهد أو المؤول في بيان معاني الأحكام، والمصلحة هي الأصل الذي يعتمد عليه التعليل في تحقيق المقاصد، ولا يمكن توظيف التعليل بوصفه آلية من آليات المقاصد، كما سيأتي معنا، إلا إذا كان ذلك مكللًا بروح المصلحة التي تعتبر المعيار الحقيقي في بيان ذلك.

المجتهد يقلب نظره في بيان وجه المصلحة أو المفسدة من الحكم عن طريق توظيف آليات التعليل في ذلك، فإذا غلبت المصلحة قضىٰ بها علىٰ الحكم، وفي هذا المقام يؤكد الشاطبي بقوله: «إنَّ المصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتياد، فهي المقصودة شرعًا، ولتحصيلها وقع الطلب علىٰ العباد»[3].

فالشارع الحكيم يقيم الحكم علىٰ أساس الراجح أو الغالب من المصلحة أو المفسدة، فهو لا يلتفت إلىٰ الجهة المرجوحة، سواء أكانت مفسدة أو مصلحة، فهي وإن كانت موجودة عادة، فهي غير معتبرة شرعًا، وهي في حكم المعدوم رغم وجودها.

وفي هذا السياق يحدد الإمام الشاطبي جهة الرجحان في المصلحة ويجعلها الأساس الذي يستند عليه الحكم، رغم شائبة المفسدة فيها؛ لأنها في حكم المعدوم، إذ لا تخلو المصلحة من مفسدة، والمفسدة من مصلحة إلا قليلًا، فقال: «إذا كان كذلك -أي حال المصالح من اختلاطها بالمفاسد، وحال المفاسد من امتزاجها

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص٦٥.

(٢) المصدر نفسه، ص٦٦.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ٢/ ٢٥.

بالمصالح-؛ فالمصالح والمفاسد الراجعة إلىٰ الدنيا إنما تفهم علىٰ مقتضىٰ الغالب؛ فإذا كان الغالب جهة المصلحة فهي المصلحة المقصودة عرفًا، وإذا غلبت الجهة الأخرىٰ فهي المفسدة المفهومة عرفًا؛ ولذلك كان الفعل ذو الوجهين منسوبًا إلىٰ الجهة الراجحة، فإن رجحت المصلحة فمطلوب، ويقال إنَّه مصلحة، وإذا غلبت جهة المفسدة فمهروب عنه، ويقال إنَّه مفسدة»[1].

انطلاقًا من هذه القاعدة يتحدد المعنىٰ المقصود؛ إلا أنَّ الأصوليين قد اشترطوا في المصلحة أن لا تكون مصادمة للنص أو الإجماع أو القياس الصريح؛ إذ إنَّ مخالفتها لهذه الأصول يعود علىٰ المصلحة بالإبطال، وعدم الاعتبار.

وعلىٰ هذا الأساس تم تقسيم المصلحة إلىٰ مصلحة: معتبرة، وملغاة، ومرسلة.

فالمصلحة المعتبرة، ويعبر عنها أيضًا بالمناسب المعتبر، فهي ما ورد من الشرع ما يدل علىٰ اعتبارها، سواء في النصوص الجزئية أو في القواعد الكلية الثابتة بالاستقراء.

أما **المصلحة الملغاة** فهي غير المعتبرة في عين الشرع عن طريق النصوص الصريحة، أو في جنس الشرع عن طريق القواعد الكلية الثابتة بالاستقراء، فما كان من ذلك فهو غير معتبر شرعًا ولا يعمل به، ولو كانت المصلحة ظاهرة؛ لأنَّ إلغاءها من الشرع دليل علىٰ عدم الاعتداد بها، وعدم قبولها.

أما **المصلحة المرسلة** فهي التي لم يرد من الشرع ما يثبتها أو ما ينفيها، في عين الشرع عن طريق النصوص الصحيحة الصريحة.

ووجه الإرسال في هذا النوع من المصلحة، أنَّ التشريع الإسلامي قد أحصىٰ المصالح المعتبرة وذكرها بالنص، وأحصىٰ كذلك المصالح الملغاة وردها بالنص أيضًا، أما المصالح المرسلة فهي تدل علىٰ المسائل والقضايا التي سكت عنها الشرع، ولم يفصل فيها لا اعتبارًا ولا ردًّا.

ذلك أنَّ نوازل الناس لا تنتهي من حيث النوع والصفة، وبالتالي فالمصلحة المرسلة هي نوازل الناس المستجدة، التي لا تنتهي عند حدٍ؛ بل إنها متجددة دائمًا. وهذا هو

---

(١) المصدر السابق، ٢/ ٢٨.

وجه عدم النص عليها من قبل الشارع الحكيم؛ لأنَّه لا يتعذر أن يخاطب الشارع الحكيم المكلفين بكل المصالح والمفاسد نصًا؛ «فالنصوص منتهية، لكن المعاني غير منتهية»، وعلىٰ هذا الأساس شرع القياس من أجل إلحاق الأحكام الفرعية بأصولها بناء علىٰ رابط العلَّة.

إنَّ المصلحة المرسلة قد شكلت محورًا أساسيًا في الفكر المقاصدي بين الأصوليين، لكن أكثرهم ذهب إلىٰ وجوب العمل بمقتضياتها؛ لأنَّ كون الشارع لم يتحدث عنها نصًا، فهذا لا يعني إلغاءها بالمرة، بل وجه اعتبارها والعمل بها يأتي من وراء القواعد الكلية التي شهد لها الشرع بجنسه.

أي إنَّ وجه الاعتبار للمصلحة المرسلة لا من جهة دليل واحد؛ وإنما من جهة مجموع الأدلة المتضافرة علىٰ ذلك، فشكلت بمجموعها واستقرائها الدليل الكلي الذي لا يمكن بحال رده، أو إسقاطه.

وهذا الدليل الكلي هو الذي يعطي للمصلحة المرسلة المصداقية في الاعتبار، ووجوب العمل. وفي هذا المقام ينص الإمام الغزالي علىٰ ذلك قائلًا: «وكل مصلحة رجعت إلىٰ حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصودًا بالكتاب والسنَّة والإجماع، فليس خارجًا من هذه الأصول، لكنه لا يسمىٰ قياسًا، بل مصلحة مرسلة؛ إذ القياس أصل معين، وكون هذه المعاني مقصودة عرفت لا بدليل، بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنَّة، وقرائن الأحوال، وتفاريق الأمارات، تسمىٰ لذلك مصلحة مرسلة. وإذا فسرنا المصلحة بالمحافظة علىٰ مقصود الشرع، فلا وجه للخلاف في اتباعها، بل يجب القطع بكونها حجة»[1].

ولهذا تكلم قبله الإمام الجويني بقوله: «المقبول من المصالح المرسلة ما يلتفت إلىٰ الأصول ويضاهي معانيها»[2].

فمثل هذه المصلحة، وإن كان الشرع لم يشهد لعينها بالاعتبار، فقد شهد لجنسها بذلك؛ فهي مندرجة تحت معنىٰ عام أو مقصد كلي جاءت الشريعة لإقامته.

---

(١) الغزالي، المستصفىٰ، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط١: ١٤١٣هـ)، ص١٧٩.

(٢) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ٢/ ١١٣١.

إذن فالمصلحة المعتبرة أو المرسلة تعد رافدًا مهمًا في تحديد المعاني، وعزوها إلىٰ أصولها، وتقريرها، وسيأتي معنا الحديث عن التعليل؛ لأنَّه أساس العملية التأويلية، حيث يبحث عن مقاصد الأحكام عن طريق الاستعانة بقاعدة «جلب المصالح ودرء المفاسد»، فالمصلحة تعتبر المعيار الحقيقي للتعليل في العملية التأويلية؛ لأنَّ التعليل يقوم علىٰ أساس كشف المعاني التي من خلالها تم تأويل النص؛ لأنَّ الحكم يدور مع علَّته وجودًا وعدمًا. فافتقار التعليل إلىٰ المصلحة هو طريق نحو تبيُّن حقيقة العلة، وما تدل عليه؛ لأنَّ الدلالة مرتبطة أساسًا بروح النص لا بظاهره، وآلية الكشف عن هذه الروح هي التعليل. ومعيارية التعليل ومصداقيته، تأتي من وراء الاعتبار المصلحي لمعاني النص إما جلبًا لمصلحة أو درءًا لمفسدة.

الفـرع الرابع

المقاصد بين الإقصاء والقبول في التأويلية المعاصرة

لقد رأينا من قبل أنَّ التأويلية قد اتجهت في اتجاهين؛ الاتجاه الهرمسي، الذي قادته البنيوية والتفكيكية، حيث استندت علىٰ التأويل اللامتناهي، وهذا يقتضي اللامبالاة، وعدم الالتفات إلىٰ مقاصد النص، أو مقاصد المؤلف؛ لأنَّ الاحتكام إلىٰ هذه المعاني المقاصدية يشكل في نظرتهم عقبة أمام إجرائية القراءة والتأويل، حيث يعتبر القارئ أو المؤول هو المركز في عملية التأويل.

أما الاتجاه الثاني فهو الذي ينحو نحو الضبط والتأسيس المقاصدي، وقد رأينا بعض التجليات لهذه الرؤية نحو الاحتكام إلىٰ قوانين الضبط، ومراعاة مقاصد النص والمؤلف. وقد تمثلت هذه الرؤىٰ مع أمبرتو إيكو، وهيرش، وغيرهما.

يواصل هذا الاتجاه تأكيده علىٰ المعاني الحقيقية لمفهوم النص في أثناء تأويله، عن طريق الاحتكام إلىٰ مرتكزات المقصدية، فنظرية المقاصد في هذا الاتجاه تشكل جوهرًا حقيقيًا في البحث عن المعنىٰ المقصود، والوقوف علىٰ حقيقة المراد.

فقد شكلت المقاصد لدىٰ هذا الاتجاه لبَّ العملية التواصلية والتأويلية؛ لأنه «لا وجود لأي تواصل عن طريق العلامات دون وجود قصدية وراء فعل التواصل، ودون وجود إبداع، أو علىٰ الأقل دون وجود توليف للعلامات»[1].

فغاية المرسل هي إفهام المرسل إليه، ويشترط لكي يعبر المرسل عن القصد الذي يوصل إليه أن يمتلك اللغة في مستوياتها المعروفة، ومنها المستوىٰ الدلالي، وذلك بمعرفته بين الدوال والمدلولات، وكذلك بمعرفة السياقات الخطابية التي يرد فيها

---

(١) جيرار دولودال، التحليل السيموطيقي للنص الشعري، ترجمة: عبد الرحمن بوعلي، (مطبعة المعارف الجديدة، ط١: ١٩٩٤م)، ص٢٥.

النص، فالسياق ملمح مقاصدي يقرب معنىٰ النص، ومراد مؤلفه.

ولهذا يتساءل «سيرل» عن الفرق الجوهري بين لغة التواصل التي يقدمها النص، وبين مقصود المؤلف منها، فيقول: «بأنَّ هناك فرقًا جوهريًا، وهو أنَّه يجب أن نفترض أنَّ إنتاج المرسل كان وفقًا لنوع معين من المقاصد؛ ليمكن اعتبار الصوت أو العلامة المدونة علىٰ الورقة اتصالًا لغويًا، أي رسالة؛ لأنَّ اعتبارهما ظاهرة طبيعية مثل الرياح، يخرجهما من صنف الاتصال اللغوي»[1].

ولهذا يفترض «سيرل» أنَّ دور القصد ومعرفته لا يقف عند حد إيجاد العلاقة الدلالية في العلاقة اللغوية بين الدال والمدلول، بل يمتد إلىٰ استعمالها في الخطاب لاحقًا؛ لأنَّه «بعد وقوع التواضع يحتاج إلىٰ قصد المتكلم به، واستعماله فيما قررته المواضعة، ولا يلزم علىٰ هذا أن تكون المواضعة لا تأثير لها؛ لأنَّ فائدة المواضعة تمييز الصيغة التي متىٰ أردنا مثلًا أن نأمر قصدناها، وفائدة القصد أن تتعلق تلك العبارة بالمقصود، وتؤثر في كونه أمرًا له، فالمواضعة تجري مجرىٰ شحذ السكين، وتقويم الآلات، والقصد يجري مجرىٰ استعمال الآلات»[2].

لهذا يتوجه أنصار سيمياء التواصل إلىٰ أنَّ العلامة تتكون من وحدة ثلاثية[3] تراعىٰ في عملية التأويل، ولا يمكن أن نتجاهلها، إذا قصدنا الوقوف علىٰ مضامين النص، ومراده، تتمثل هذه الثلاثية في: الدال، المدلول، القصد.

فتضافر القواعد اللغوية والمعاني المقاصدية ليس وليد الفعل الأصولي فحسب؛ بل نجد له وجودًا عميقًا أيضًا في التأويلية المعاصرة، وذلك بالتأكيد علىٰ ثنائية اللغة/ المقصد؛ ولذلك «جعل كل من «أوستين» و«سيرل» المقاصد مركزًا في التفريق بين المعنىٰ التعبيري، معنىٰ الكلمات في الملفوظ، وبين قوة الأفعال الغرضية؛ أي النتيجة التي يقصد المرسل نقلها . . . وقد ركز فلاسفة اللغة علىٰ الطرق التي يبحث عنها المرسل لنقل مقاصده إلىٰ المرسل إليه، وذلك بكل من الرسائل التعبيرية والغرضية،

---

(1) John R.Searl: Intentionality, (an essay in the philosiphy of mind), cambridge, 1983, p16.

(2) ابن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، ص٣.

(3) عبد الله إبراهيم، وآخرون، معرفة الآخر؛ مدخل إلىٰ المناهج النقدية الحديثة، (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٢: ١٩٩٦م)، ص٨٤.

ولكن وبالقدر نفسه من الأهمية يجب أن ندرك أنَّ فهم مقاصد الآخرين شيء مركزي لنجاح التخطيط في التفاعل»[1].

وهكذا يتأكد العمل بالمقاصد في التأويلية المعاصرة بكونها رافدًا أساسيًا في البحث عن المعنىٰ الحقيقي الذي يتغياه الكاتب.

رغم هذا التأسيس المقاصدي من طرف التأويلية المعاصرة إلا أنها تفتقر كثيرًا إلىٰ أدوات الضبط الإجرائي لنظرية المقاصد في الحقل الغربي، وهذا إن دلَّ علىٰ شيء فإنما يدل علىٰ التوجه الجديد؛ ألا وهو الاهتمام بالمقاصد، كونها المعيار الأساسي الذي يتوسل به المؤول إلىٰ إدراك المعنىٰ.

فغلبة المنهج التفكيكي، والمفاهيم الهرمسية علىٰ التأويلية المعاصرة هي التي أوحت إليها بتغييب الفعل المقاصدي في العملية التأويلية.

فالتوجه الجديد للتأويلية المعاصرة توجه محتشم يحتاج إلىٰ كثير من الجهود لتعميق النظر في قواعد النظرية المقاصدية؛ مثل مساطر المقاصد في التأويل الأصولي.

---

(١) Esther N Goody: Question and politeness, Cambridge University press, 1978, 12.

المطلب الثاني

التعليل أساس عملية التأويل

الفـرع الأول

الإطار المفهومي للتعليل ومستنداته

أولًا: الإطار المفهومي للتعليل:

التعليل بوصفه مصطلحًا أصوليًا يؤسس النظر المقاصدي في تأويل النصوص، ومعرفة غاياتها، وأبعادها، نستلهم بعض معانيه في جملة من الاستعمالات اللغوية لمادة «علل»، ولعل أهمها:

- علَّ الرجل يعل من المرض، أي يشكو بسبب المرض، كما يقال «هذا علَّة لهذا»؛ أي سبب[1].

- «اعتل»، إذا تمسك بحجة من الحجج.

- «أعلَّه» إذا جعله ذا علَّة، ومنه إعلالات الفقهاء، واعتلالاتهم[2].

تكشف هذه الاستعمالات عن بعض مظاهر المعقولية التي يستند عليها استعمال مادة «علل» من بحث أسباب أو التماس حجج واستدلالات أو تجلية أسرار.

من المعنىٰ اللغوي إلىٰ المعنىٰ الاصطلاحي، يجسد التعليل منهجية معرفية في المنظومة المقاصدية.

---

(١) ابن منظور: لسان العرب، مادة «علل»، ٢/ ٨٦٨.

(٢) المصباح المنير، ٢/ ٧٧.

فالتعليل بمعناه العام في التشريع هو: «تبيين أو تفسير اجتهادي عقلي يستخلص علَّة الحكم التي بني عليها؛ لأنها السبب المعقول لتشريعه بوصفها تتضمن المصلحة التي تتحقق عند امتثال الحكم وتنفيذه غالبًا، من جلب منفعة للمكلفين أو دفع ضرر أو مفسدة عنهم»[1].

تتضح هذه الرؤية في تشوف التشريع الإسلامي إلىٰ معاني المعقولية التي تتحدد بها المقاصد الكلية، في جلب المصلحة ودرء المفسدة؛ فالمجتهد ينطلق من خلال مقومات التعليل إلىٰ كشف إرادة الشارع الحكيم وتبينها، والوقوف علىٰ مضامينها.

وتظهر قيمة التعليل في آليات التأويل المتعددة، أنَّ التأويل هو صرف اللفظ عن ظاهره لمعنىٰ آخر يتناسق مع الحكمة التشريعية دون الخروج عن وضع اللغة أو عرف الاستعمال أو عادة الشارع.

والتناسق مع الحكمة التشريعية يظهر في تبيُّن التعليل الذي تقوم عليه المصلحة والحكمة التشريعية؛ ولهذا يعتبر التعليل آلية عميقة تدلنا علىٰ روح التشريع ومقاصده.

وقد درجت كتب الأصول علىٰ ذكر التعليل، ومقصودهم علَّة القياس الظاهرة المنضبطة، التي يدور الحكم عليها وجودًا وعدمًا.

فدائرة التعليل في التأويل الأصولي تدور حول علة القياس، وهذا جعل كثيرًا منهم ينكر التعليل بالحكمة، إذا لم تكن العلَّة ظاهرة فلا يجوز التعليل بها. لكن مفهوم التعليل عند البعض الآخر، يشمل العلة الظاهرة، ويشمل الحكمة كذلك. والتعبير عن الحكمة، هو المصلحة أو المنفعة.

إذ إنَّ الأحكام التي دلت عليها النصوص مقصود بها مصالح الناس أفرادًا وجماعات، ولا ريب في أنَّ هذه المصالح هي جلب النفع أو دفع الضرر أو الحرج؛ لكن نصوص التشريع لا تربط في الأغلب الحكم بالمصلحة نفسها المقصودة منه[2]، مكتفية بربطه بأمر ظاهر، من شأن ربطه به تحقيق تلك المصلحة «وقد اصطلح

---

(١) فتحي الدريني، الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي، (مركز ودراسات العالم الإسلامي، ط١: ١٩٩١م)، ص٩.

(٢) سالم يفوت، حفريات المعرفة الإسلامية؛ التعليل الفقهي، (دار الطليعة، بيروت، ط١: ١٩٩٠م)، ص١٧٤.

الأصوليون علىٰ تسمية المصلحة المقصودة من تشريع الحكم، حكم الحكم، أو مئنته، واصطلحوا علىٰ تسمية الأمر الظاهر الذي ربط الحكم به -لأنَّ من شأن ربطه به، أن يحقق حكمته- علة الحكم، ومناط الحكم، ومظنته؛ أي ما نيط به الحكم، وربطه به، ويظل تحقيق الحكمة بربطه به»[1].

إنَّ الاختلاف في التعليل بين موسع له ومضيق، قد بدأ في العصور المتأخرة في تاريخ الفكر الأصولي؛ فالمتقدمون من الأصوليين يرون التعليل رافدًا جوهريًا ومعيارًا استدلاليًا سواء كان التعليل بالحكمة أو العلة المنضبطة، وفي الحقيقة هذا الموقف هو الذي درج عليه الرعيل الأول من الصحابة عليهم الرضوان، ومن بعدهم من التابعين، وتابعيهم، وأرباب المجتهدين، وكثير من مجتهدي المذاهب بعدهم من لدن الجويني، والجصاص، والرازي، والشاطبي، . . . إلخ.

نذكر في هذا المقام المبررات التي ارتكزوا عليها في التعليل بالحكمة:

١- أنَّ الإجماع منعقد علىٰ تعليل الحكم بالوصف الظاهر المنضبط المشتمل علىٰ حكمة غير منضبطة بنفسها، وإن لم يكن هو المقصود من شرع الحكم؛ بل ما اشتمل عليه من الحكمة الخفية، فإذا كانت الحكمة وهي المقصودة من شرع الحكم، فقد تقرر التعليل بها[2].

٢- أنَّ الحكم إذا ظهرت فيه العلَّة بمعيار جنس شهد له الشرع بالاعتبار، فإنَّ وجه المناسبة متحقق فيه، فيصلح أن يكون علَّة، سواء انضبطت العلَّة أم لا[3].

٣- ما نص عليه الجويني من أنَّ الصحابة كان ديدنهم في التعليل أنهم إذا لاحت لهم المعاني، ووقفوا علىٰ كُنْه المقاصد، لم يتخلفوا أن يضيفوا ذلك في توجيه دلالة الحكم[4].

ولعل أهم الذين عارضوا المسألة سواء في نفي التعليل أصلًا أو في نفي التعليل بالحكمة علىٰ وجه الخصوص لكونها ليست وصفًا ظاهرًا، هم الظاهرية والنظّام ومن

---

(١) عبد الوهاب خلاف، مصادر التشريع الإسلامي، ص٤٩.

(٢) الرازي، المحصول في أصول الفقه، ٢/ ٣٩٢.

(٣) الغزالي، أساس القياس، تحقيق: فهد السدحان، (مكتبة العبيكان، ١٩٩٣م)، ص٩٥.

(٤) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ٢/ ٨٠٤.

وافقه من المعتزلة. أما المعارضة الثانية فليست بذي شأن كبير؛ لأن كثيرًا ما كان الخلاف في هذه المسألة لفظيًا، أو أنَّ رؤية بعضهم غير واضحة، ما دام الإقرار بالأصل العام الذي هو الأخذ بالتعليل مستندًا تأويليًا.

ويُعد موقف الظاهرية والنظام موقفًا بعيدًا عن مقصود التشريع وعادته، بل وحتىٰ عرف المواضعة الذي يقتضي ركون المعاني إلىٰ تعليلاتها وأسبابها.

أما أهل الظاهر فواضح موقفهم من المقاصد عمومًا كما رأينا سابقًا، حيث تقوم رؤية ابن حزم علىٰ أنَّ الغرض في أفعاله تعالىٰ وشرائعه، ليس هو شيئًا غير ما ظهر منها فقط[1]. وأنت خبير بتهافت هذا المدعىٰ تشريعًا ولغة؛ فعرف اللغة يأبىٰ أن تكون النصوص خالية من الأسباب والعلل، وكذلك طبيعة التشريع، فقد جاءت مناطة إلىٰ أسبابها وعللها. وقد أجبنا عليه بما فيه الكفاية في المطلب السابق.

أما موقف النظّام، فقد انطلق من نظرية مفادها أنَّ التشريع في الأحكام يقوم علىٰ أساس الجمع بين المختلفات، والتفريق بين المتماثلات، وما كان هذا شأنه فلا يمكن أن يستخلص منه أمور جامعات هي علل، أو حكم أو مصالح تستند عليها أحكام التشريع[2].

لمَّا كان القياس قائمًا علىٰ أساس الجمع بين الصورتين في الحكم؛ فهذا يقتضي أنهما متساويان في العلَّة، لكن هذا يؤدي إلىٰ امتناع أن يكون هناك تفريق بين المتماثلات وجمع بين المختلفات، وهذا مردود بعرف التشريع وإجراءاته، حيث يستدل النظّام علىٰ أنَّ الجمع بين المختلفات والتفريق بين المتماثلات، هو ديدن التشريع، ويضرب لذلك أمثلة[3]:

- جعل التراب طهورًا مع أنَّه ليس كذلك؛ بل يزيد في تشويه الخلقة.
- فرض الغسل من الجنابة، والرجيع أنتن منه.

---

(١) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ٨/٥٣٩.

(٢) أبو الحسين البصري، العمد، تحقيق: عبد الحميد أبو زيد، (مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط١: ١٤١٠هـ)، ١/٢٨١.

(٣) المصدر نفسه، ١/٢٨١.

- إسقاط الصلاة علىٰ الحائض، وأوجب عليها القضاء في الصوم، مع أنَّ الصلاة أعظم.

فهذه الأمثلة جعلها النظّام حجة يستدل بها في نفي العلة والتعليل بها أصلًا، ومعلوم تهافت هذه النظرية، أو هذا الأصل الذي اعتمده النظام، وهذا من وجوه:

١- لأنَّ هذا التفريق الذي أحصاه لدىٰ التشريع بين المتماثلات، والجمع بين المختلفات هو نفسه قائم علىٰ أساس التعليل والحكمة التي يدور معها الحكم وجودًا وعدمًا. فالحكم علىٰ اجتماع الصورتين ليس خاضعًا لتكهن التشابه، بقدر ما هو إمعان النظر في تساوي الحكمة والمقصد بين الصورتين. كما أنَّ الحكم علىٰ تباين الصورتين راجع أيضًا إلىٰ إمعان النظر في اختلاف علَّة كل حكم منهما.

٢- بالإضافة إلىٰ أنَّه لا عبرة في الأحكام بالمسائل الصورية؛ فالتشابه الصوري بين الأحكام لا يعني تماثلها، كما أنَّ الاختلاف بينها أيضًا لا يعني تضادهما، فالاختلاف والتشابه هنا صوري، لا حقيقة له في واقع الأمر. فالعبرة بالمقاصد والمعاني، لا بالألفاظ والمباني.

٣- التأويل قائم علىٰ أساس استفراغ الوسع، وتدقيق النظر في مقاصد التشريع مع تضافر القواعد اللغوية، وهذا يقتضي أنَّ اجتماع الأحكام أو اختلافها، ليس مسألة جاهزة وظاهرة، وإلا لما كان هناك اجتهاد وجهد واستفراغ للوسع.

لو كانت الأمور علىٰ ظاهرها كما قال النظام؛ لانتفىٰ شيء في التأويل الأصولي يسمىٰ الاجتهاد وإمعان النظر؛ فالشارع الحكيم سبحانه لم يفرض الاجتهاد إلا لأنَّ طبيعة التشريع تقتضي ذلك، فتناظر المسائل وتشابهها، واختلافها وتباينها، كل ذلك مرهون بمدىٰ استفراغ الوسع في الجمع بينها عن طريق اجتماع علاتها، أو التفريق بينها عن طريق اختلاف المستند التعليلي.

فهذه الوجوه المقاصدية والمنطقية التي يفرضها التشريع، تجعل مدعىٰ النظام عاريًا عن كل قوانين التشريع واللغة والفكر.

أمام هاتين النظرتين بين الرافضين للتعليل بالحكمة والمجوزين له، يأتي بعض المقاصديين ويعيدون النظر في مسألة حقيقة التعليل، ومفهومه المقاصدي؛ وبالتالي

دوره في العملية التأويلية، وذلك بجعله آلية مقاصدية موسعة تشمل القياس، والحكمة، والأسرار.

وفي هذا الصدد نشير إلىٰ رؤية الإمام الشاطبي، والدهلوي، وابن عاشور، بوصف هؤلاء الثلاثة قد تناولوا المسألة من جهتين؛ الجهة التنظيرية التأصيلية، والجهة التوظيفية العملية، نجد ذلك لدىٰ الإمام الشاطبي في الموافقات، فهو الأساس في أي خطوة نحو تحليل النظم المعرفية للمقاصد.

أيضًا، تتجلىٰ لنا آلية التعليل عند الإمام الدهلوي في كتابه «حجة الله البالغة»، حيث قسم مشروعه المقاصدي إلىٰ قسمين؛ قسم نظري تأسيسي وتأصيلي، وقسم تطبيقي عملي لمفهوم التعليل بآفاقه الواسعة.

وفي الأخير، نجد ابن عاشور قد ذلَّل آليات التعليل وحقيقتها علىٰ شاكلة ما فعله الإمام الدهلوي، فأعطىٰ للتعليل مفهومًا واسعًا، يظهر ذلك جليًّا في كتابه «مقاصد الشريعة».

يعرض المسألة الإمام الدهلوي قائلًا: «إنَّه إذا أوحىٰ إليه بحكم من أحكام الشرع، واطلع علىٰ حكمته، وسببه، كان له أن يأخذ تلك المصلحة، وينصب لها علَّة، ويدير عليها ذلك الحكم، وهذا قياس النبي. مثاله: الأذكار التي وقَّتها النبي بالصباح والمساء، ووقت النوم، فإنَّه لما اطلع علىٰ حكمة شرع الصلوات اجتهد في ذلك»[1].

رغم أنَّ الإمام الدهلوي يُصِرُّ علىٰ القول بالضبط، وذلك لما آلت إليه الأمور من اشتباه المعاني والأحوال علىٰ غرار ما كان عليه السلف، في عدم مراعاتهم للضبط؛ لأنَّ حكم الأحكام، وأسرارها كانت واضحة، يزودها ذوقهم وحسهم المرهف: «وإنما يعتبر عند السبر مظنات كانت في الأمة الأولىٰ أكثرية معروفة، وكان السفر والمرض بحيث لا يشتبه عليهم الأمر فيها، وإذا كان اليوم بعض الاشتباه لانقراض العرب الأوَل، وتعمق الناس في الاحتمالات حتىٰ فسد ذوقهم السليم، الذي يجده قح العرب»[2]؛ إلا أنَّه يتطلع إلىٰ ما كان عليه السلف.

(١) الدهلوي، حجة الله البالغة، تحقيق: سيد سابق، (دار الجيل، ط١: ٢٠٠٥م)، ١/ ١٩١.
(٢) المصدر السابق، ١/ ١٧١.

فعبارة الدهلوي واضحة في كونه يصبو إلىٰ إمكانية توظيف التعليل بالحكمة علىٰ الأحكام، بعد أن كان له في هذا قدوة، وهم نظّار الرعيل الأول؛ لكن هذا بعد اكتساب الملكة التي تمكن صاحبها من المقدرة علىٰ النظر الحِكَمي، والوقوف علىٰ الأحكام وأسرارها.

لأنَّ العلَّة في الحقيقة هي المصلحة أو المفسدة التي علق الحكم بها لا مظنتها، ويؤكد هذا المعنىٰ قائلًا: «ولها -العلة- محال ولوازم يتعلقان بها بالفرض، وينسبان إليها توسعًا، نظيره ما يقال من أنَّ علَّة الشفاء تناول الدواء، وإنما العلَّة في الحقيقة نضج الأخلاط، أو إخراجها، وهو شيء يعقب الدواء في العادة، وليس هو هو، ويقال علَّة الحمىٰ قد تكون الجلوس في الشمس»[1].

وعليه؛ فإنَّ التعليل بالحكمة أو المصلحة إمكانية من الإمكانات التي يطرحها التعليل المقاصدي، ويستند التأويل عليها في تحديد المعاني، والوقوف علىٰ أسباب النصوص وأسرارها.

ويعني هذا أنَّ حكمة الحكم مكملة لعلَّته، وامتداد خفي، ومستتر لها.

يتجلىٰ الفرق بين التعليل بالحكمة وبين العلَّة المنضبطة، بأنَّ حكمة الحكم هي المصلحة المقصودة للشارع من تشريع الحكم؛ فهي ما قصد إليه الشارع من جلب نفع، أو دفع ضرر، أو رفع حرج، وأما علَّة الحكم المنضبطة فهي الأمر الظاهر الذي ربط به الشارع الحكم، وبناه عليه؛ لأنَّ من شأن ربطه وبنائه عليه تحقيق حكمة الحكم.

وإذا كان التعليل بالحكمة حاضرًا في اجتهادات النظّار والمجتهدين في عصر الاجتهاد، قبل أن يتخذ الفقه وأصوله صورة مذهبية، فإنَّه صار يحتل الواجهة الخلفية تاركًا الصدارة لعلل الأحكام، وهو ما كرَّسه الدرس الأصولي خصوصًا في مبحث القياس الذي أولىٰ عناية بتعليل الأحكام بالعلة دون التعليل بالحكمة.

ولعل أهم اللمحات التجديدية التي وجدناها في الفكر الأصولي في مختلف محطاته، قد اتخذت منها سبيلًا نحو الصيحات المنادية بالاجتهاد، وبضرورة فتح بابه

---

(١) المصدر نفسه، ١/ ١٧١.

من جديد، مثل مناداتهم: بـ«التعليل بالمصلحة، والحكمة، والمقاصد»[1].

وقد سُبقت تجربة الدهلوي المقاصدية في توسيع آلية التعليل بعدة تجارب.

فالإمام الشاطبي وهو يؤسس لعلم المقاصد يؤكد علىٰ هذه المسألة حول ما آلت إليه آلية التعليل من تقزيم، وتثبيط، وقولبة.

فقد جاءت رؤيته النقدية في مشروعه المقاصدي آلية لرفع غياهب الظلام عن الدلالات المقاصدية حينما يقول: «فلا تلتفت إلىٰ الأشكال دون اختيار، ولازم بمظنة الفائدة علىٰ غير اعتبار، فإنَّه بحمد الله أمر قررته الآيات، والأخبار، وشد معاقله السلف الأخيار، ورسم معالمه العلماء الأحبار، وشيد أركانه أنظار النظّار، وإذا وضح السبيل لم يجب الإنكار»[2].

قد تفطن للمصاب الذي أصيب به الفقه من جمود وركود؛ وذلك لخضوعه إلىٰ القولبة المجردة، فقد لفت أنظارنا في تعامله مع العلَّة، ويتأكد هذا لدينا في تلك المراجعة التي حدد بها تعريف العلَّة: «وأما العلَّة فالمراد بها الحِكم والمصالح التي تعلقت بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي، فالمشقة علَّة في إباحة القصر والفطر في السفر، السفر هو السبب الموضوع سببًا للإباحة؛ فعلىٰ الجملة: العلَّة هي المصلحة نفسها، أو المفسدة نفسها، لا مظنتها، كانت ظاهرة أو غير ظاهرة، منضبطة أو غير منضبطة، وكذلك نقول في قوله ﷺ: «لا يقضي القاضي وهو غضبان»[3] فالغضب سبب، وتشويش الخاطر عن استيفاء الحجج هو العلَّة، علىٰ أنَّه قد يطلق هنا لفظ السبب علىٰ العلَّة نفسها لارتباط ما بينهما، ولا مشاحة في الاصطلاح»[4].

وإذا جئنا إلىٰ نظرة الإمام الشاطبي في توسيع آلية التعليل، فإننا نجد ذلك استتباعًا لمفهوم المصلحة، الذي يتضمن المصلحة المعتبرة والمرسلة. فقد جعل المفاهيم المحددة لاعتبار المصلحة مرهونة بمدىٰ تساوقها مع الكليات التشريعية الثابتة

---

(١) سالم يفوت، التعليل الفقهي، ص١٧٥.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ١/ ٩.

(٣) مسند أحمد، رقم (٢٠٣٨٩)، ٣٤/ ٣٠؛ كنز العمال، رقم (١٥٠٣٠)، ٦/ ١٠١.

(٤) الشاطبي، الموافقات، ١/ ٢٣٣.

بالاستقراء، من جزئيات الأحكام ومظانها.

فمن هذه الرؤية الثاقبة التي استلهمها من الحقل المقاصدي، يتحدد مفهوم التعليل؛ حيث يتجاوز الربط بين الأصل والفرع في أمر منضبط ومنحصر، إلىٰ سعة الربط بينهما، وفق كليات الشريعة ومبادئها العامة المستقرأة.

وقد أعار ابن عاشور بعد ذلك هذه المسألة بيانًا في مشروعه المقاصدي، فقد انطلق من «المعقولية التشريعية»، وجعلها جوهر المقاصد، بعد أن نفخ في آلية التعليل روح المسايرة، والسعة؛ فالتعليل بالنسبة إليه يمثل المنهجية المعرفية في تجسيد المعقولية التشريعية، وعلىٰ هذا الأساس يتحدد النظر في عقلنة التفكير التشريعي في التوظيف التعليلي الذي يأخذ الوجوه الآتية:

أ- أنَّه أحد الإمكانات التي يقوم عليها القياس الأصولي في حل مشكلة تناهي النصوص، ولا تناهي النوازل.

ب- شمولية التعليل لأحكام العبادات والمعاملات في الشريعة.

ج- التعليل وسيلة من وسائل إدراك خاصية الضبط والتحديد في الشريعة.

د- التعليل من مقتضيات الممارسة الاستدلالية في الفقه والممارسة التنظيرية في علم الأصول.

وفق هذه الأطر المنهجية والمعرفية لآلية التعليل الموسعة في نظر ابن عاشور، ينطلق إلىٰ التحديد المفهومي من التعليل، ليساوق بذلك التحديد صنيع الشاطبي قبله.

فالتعليل قائم علىٰ المصلحة في مفهومها العام والشامل لا علىٰ جزئيات لا تتخذ لها نسقًا موجودًا، ومبادئ كلية في التشريع العام؛ بل إنَّ التعليل: «بعد مطابقته للشرع أصولًا وفروعًا قامت كل المقاصد الشرعية عليه بما في ذلك كلي كلياتها، وهو جلب المصالح ودرء المفاسد، وصلح بذلك استثماره في فقه الاجتهاد تعقلًا للمقاصد، واستنباطًا للأحكام»[1].

وهنا يتأسس النظر في التعليل علىٰ المفهوم الشامل لفروع التشريع وأصوله، وفق التحرر من القولبة والضبط الذي كبل هذه الآلية عن مقصدها وفعاليتها.

---

(١) إسماعيل الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام ابن عاشور، ص٣٢٣.

وهذا ما أعلن عنه ابن عاشور عندما وظف هذه الآلية في الجانب التطبيقي من نظريته؛ حيث أعارها لهذه الآلية علىٰ أبواب الفقه المختلفة، جاعلًا منها معيارًا أساسيًا تتحدد وِفْقَهُ المعقولية التشريعية في إطارين محددين:

١- استجلاء المعاني والحكم من النصوص والأحكام وتعقيلها.

٢- الاستدلال التشريعي علىٰ الأحكام والنصوص المؤسس علىٰ التعليل والمقاصد.

من خلال هذين الإطارين يكون الإمام ابن عاشور قد أعلن عن فاعليتها وأهليتها في تعقيل النصوص والعملية التأويلية واستجابة لحل المعادلة التقليدية؛ «تناهي النصوص، ولا تناهي النوازل».

ثانيًا: مستندات التعليل في عملية التأويل:

إنَّ مبررات توظيف التعليل في العملية التأويلية، تتمثل في المعطيات التي سارت عليها النقول؛ فطبيعة التشريع نفسه تقتضي الوقوف في تبيُّن المعاني علىٰ استلهام المعاني التعليلية التي دار الحكم بناء عليها.

فقد ذكر الإمام الشافعي، المؤسس الأول، أنَّ الأحكام منوطة إلىٰ عللها ومعانيها، وهذا هو عرف الشارع الحكيم في تشريعه، فيقول: «كلُّ حكمٍ لله أو لرسوله وُجدت عليه دلالةٌ فيه أو في غيرِهِ من أحكام الله أو رسوله بأنَّه حُكِمَ به لمعنىٰ من المعاني، فنزلت نازلةٌ ليس فيها نصُّ حكمٍ؛ حُكِمَ فيها حُكْمَ النازلة المحكوم فيها إذا كانت في معناها»[١].

وفي تأصيل نوعي للإمام الدبوسي، يحدد التعليل في القرآن المجيد ومفهومه في التصور التشريعي، بقوله: «وفسرت الحكمة في القرآن بالفقه؛ لأنَّ الحكمة هي المعنىٰ الباطن في المصنوع لأجله كان الصنع، كذلك المعنىٰ الباطن في النص الذي شرع لأجله الحكم هو العلة والحكمة والفقه»[٢]. فطبيعة التشريع تقوم علىٰ أساس بيان الحِكم والمعاني التي لأجلها شرعت النصوص؛ لأنَّ التشريع في عمومه قائم

---

(١) الشافعي، الرسالة، ص٥١٢.

(٢) الدبوسي، تقويم الأدلة، ٣/ ٣٥١.

علىٰ قاعدة جلب المصالح ودرء المفاسد.

وقد استهل الإمام الدهلوي إعلانه عن التعليل كآلية معرفية في الفكر المقاصدي، بظنٍ فاسد ردَّه قائلًا: «وقد يُظن أنَّ الأحكام الشرعية غير متضمنة لشيء من المصالح، وأنَّه ليس بين الأعمال وبين ما جعل الله جزاء لها مناسبة، وأنَّ مثل التكليف بالشرائع كمثل سيد أراد أن يختبر طاعة عبده، فأمره برفع حجر أو لمس شجرة، مما لا فائدة فيه غير الاختبار، فلما أطاع أو عصىٰ جوزي بعمله»[1].

وقد استند في ردِّ هذا الظن الفاسد الذي يمجه المعقول قبل المنقول، علىٰ النقل والإجماع والعمل الذي سارت به الركبان من لدن عهد الصحابة إلىٰ كبار الأيمة ومن بعدهم.

والاستناد علىٰ النقل كما وظفه الدهلوي، يأتي ماثلًا في شقيه شاملًا العبادات والمعاملات.

هذا التوظيف ينم علىٰ تأصل قاعدة «الأصل في العبادات والمعاملات التعليل»، بعد أن أعار تطبيقها علىٰ المنقول واجتهاد أئمة الرعيل الأول، استنادًا علىٰ هذا «فالأعمال معتبرة بالنيات والهيئات النفسانية التي صدرت منها»[2] وتشمل التشريع كله، ومن مظان هذا المدعىٰ قوله تعالىٰ: ﴿لَن يَنَالَ ٱللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَآؤُهَا وَلَٰكِن يَنَالُهُ ٱلتَّقْوَىٰ مِنكُمْ﴾ [الحج: ٣٧]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِىٓ﴾ [طه: ١٤]، أنَّ الصلاة شُرعت لذكر الله ومناجاته، وأنَّ الزكاة شُرعت دفعًا لرذيلة البخل وكفاية لحاجة الفقراء: ﴿يَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ يَبْخَلُونَ بِمَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ هُوَ خَيْرًا لَّهُم ۖ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ ۖ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُوا۟ بِهِۦ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [آل عمران: ١٨٠]، وأنَّ الصوم شرع لقهر النفس: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٣]، وأنَّ الحج شُرع لتعظيم شعائر الله: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١٥٨]، وأنَّ القصاص شُرع زاجرًا عن القتل: ﴿وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٧٩]، وأنَّ الحدود والكفارات شُرعت زواجر عن المعاصي كما قال تعالىٰ: ﴿لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِۦ﴾ [المائدة: ٩٥].

---

(١) الدهلوي، حجة الله البالغة، ١/ ٢٧.

(٢) المصدر نفسه، ١/ ٢٧.

ويأتي النص النبوي بمفهومه ومنطوقه يحمل دلالات التعليل علىٰ مناطات الأحكام؛ فقد بيَّنَ النبي ﷺ - أسباب بعض الأحكام وبيَّنَ مواضع الحكمة فيها دفعًا للمفسدة وجلبًا للمصلحة.

فبيَّن أسرار تعيين بعض الأوقات؛ كما روي عنه في صوم يوم عاشوراء: أنَّ سبب مشروعيته نجاة موسىٰ وقومه من فرعون في هذا اليوم، واتباع سنَّة موسىٰ عليه السلام.

وبيَّن أسباب بعض الأحكام؛ كما في الهرة وأنها ليست بنجس، بقوله ﷺ: **«إنها ليست بنجس إنما هي من الطوافين والطوافات»**[1].

وبيَّن أسرار الترهيب والترغيب؛ كما في قوله ﷺ: **«إذا التقىٰ المسلمان بسيفيهما، فالقاتل والمقتول كلاهما في النار، قالوا هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال: إنه كان حريصًا علىٰ قتل صاحبه»**[2].

وقد كَلَّلَ هذه المسألة عَمَلُ الصحابة كما رأينا ذلك في الباب الأول، ثم لم يزل التابعون، ثم من بعدهم العلماء المجتهدون، يعللون الأحكام بالمصالح، ويفهمون معانيها، ويُخَرِّجُون للحكم المنصوص عليها مناطًا مناسبًا لدفع ضر أو جلب نفع[3].

فمستند التعليل أمر حسم من لدن عهد النبوة وعصر الصحابة ومَن بعدهم، وهنا يستيقن الدهلوي بأرقىٰ التطبيقات التشريعية[4] التي ينسبها إلىٰ الرعيل الأول، ويستلهم منها معاني الاستدلال والاستلهام، ومعرفة الأحكام ولمياتها فيتخذ من هذا الفقه الثاقب إمامًا في تناوله تجربة عقلنة التشريع بعيدًا عن تضييقات ولَّدتها عصور

---

(١) أخرجه مالك في الموطأ، كتاب الطهارة، باب الطهور للوضوء، رقم (٤٢)، ص٢٢؛ مسند الإمام أحمد، رقم (٢٢٥٨١)، ٥/ ٢٩٦؛ سنن النسائي، كتاب الطهارة، رقم (٩٨)، ١/ ٥٥؛ سنن البيهقي، كتاب الطهارة، باب سؤر الهرة، رقم (١٢٠٣)، ١/ ٢٤٦.

(٢) صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا رقم (٣١)،١/ ٢١؛ صحيح مسلم، كتاب الفتن، باب إذا تواجه المسلمان بسيفيهما، رقم (٢٨٨٨)، ٤/ ٢٢١٤.

(٣) الدهلوي، حجة الله البالغة، ١/ ٣١.

(٤) ينظر الجانب التطبيقي من تجربة التعليل في الجزء الثاني من «حجة الله البالغة» في مختلف أبواب الفقه الإسلامي.

الركود والجمود، كل ذلك بشرط حصول المَلَكة، والرسوخ في العلم والرجاحة في العقل: «ولذلك لم يزل هذا العلم مضنونًا به علىٰ غير أهله، ويشترط له ما يشترط في تفسير كتاب الله، ويحرم الخوض فيه بالرأي الخالص غير المستند إلىٰ السنن والآثار»[1].

---

(١) الدهلوي، حجة الله البالغة، ١/ ٣٣.

الفرع الثاني

دائرة التعليل ومجال الاشتغال

إنَّ الحديث عن دائرة التعليل في العملية التأويلية يقتضي منا بيان دائرة الاشتغال التي يتحرك فيها التأويل؛ لأنَّ التعليل رافد من روافد التأويل لا سيما -كما سيأتي معنا- في التعليل الاستدلالي.

لقد خاض الأصوليون في دائرة التعليل مذاهب تباينت آراؤهم من خلالها؛ فهذا الإمام الجويني، يعلن في التفاتة منه أنَّه لا فرق بين الأحكام العبادية والمعاملات في استجلاء المعاني والحكم والتعليل، وأنَّ التعبد أمر عارض يظهر هذا في صدد بحثه عن حكم التيمم ومقاصده، وهو بصدد رده علىٰ مذهب الكعبي في قوله: «ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي، فليس علىٰ بصيرة في وضع الشريعة»[1]، يؤكد قوله بعد هذا التأسيس في ذكر مقاصد التيمم: «إقامة الدربة في إقامة وظيفة الطهارة»[2]، وكذلك «الاستحثاث علىٰ مكارم الأخلاق، ووضع الاستصلاح ينافي إيجاب ذلك علىٰ الكافة»[3].

وهذا الأساس الذي ارتكز عليه الجويني، يبيِّن أنَّ المعقولية أمر عام في التشريع سواء كان في العبادات أو المعاملات؛ فآليات التعليل تقوم علىٰ أساس الرؤية الشاملة، وهذا هو الأصل؛ لأنَّ «الأحكام المعللة والمعقولة المعنىٰ في مجال العبادات كثيرة جدًّا، وإنَّ القليل فيها هو الذي يتعذر تعليله تعليلًا واضحًا؛ فالأصل

(١) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ١/ ٢٩٥.

(٢) البرهان في أصول الفقه، ٢/ ٩١٣.

(٣) المصدر نفسه، ٢/ ٩٣٧.

في الأحكام الشرعية العادية والعبادية هو التعليل، وإن ما خرج عن هذا فهو الاستثناء»[1].

وقد اتضحت الرؤية المعرفية لدىٰ الأصوليين في تشوفهم للتعليل، ونفي التعبد المحض عن الأحكام، وقد فسر العضد الإيجي قوله تعالىٰ: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، بنظرة مقاصدية بقوله: «وظاهر الآية التعميم، أي: يفهم منه مراعاة مصالحهم فيما شرع لهم من الأحكام كلها؛ إذ لو أرسل بحكم لا مصلحة فيه لكان إرسالًا لغير الرحمة؛ لأنَّه تكليف بلا فائدة مخالف ظاهر العموم»، ثم قال: «والتعليل هو الغالب علىٰ أحكام الشرع؛ وذلك لأنَّ تعقل المعنىٰ ومعرفة أنَّه مفضٍ إلىٰ مصلحة أقرب إلىٰ الانقياد من التعبد المحض، فيكون أفضىٰ إلىٰ غرض الحكيم»[2].

وقد أشار الإمام الشاطبي إلىٰ تحقيق معنىٰ التعليل في مجال العبادات والمعاملات بقوله: «وأما العاديات، وكثير من العبادات أيضًا فلها معنىٰ مفهوم، وهو ضبط وجوه المصالح؛ إذ لو ترك الناس والنظر لانتشر (انتشر الخلاف والتفرق)، ولم ينضبط وتعذر الرجوع إلىٰ أصل شرعي، والضبط أقرب إلىٰ الانقياد ما وجد إليه سبيل؛ فجعل الشارع للحدود مقادير معلومة لا تتعدىٰ كالثمانين في القذف . . . وجعل مغيب الحشفة حدًّا في أحكام كثيرة، وكذلك الأشهر والقروء في العدد، والنصاب والحول في الزكوات وما لا ينضبط، وإلىٰ أمانات المكلفين وهو المعبر عنه بالسرائر . . .»[3].

رغم رؤية الإمام الشاطبي في توسيع آلية التعليل؛ إلا أنَّه احترز من حصول التسيب في تقرير العلل في العبادات، والخروج بها عن دواعي مقاصد التشريع.

فحدة الخلاف تظهر جلية مع الإمام الشاطبي الذي يعتبر المؤسس الفعلي لحقيقة التعليل، حيث يقف وقفة يعلن فيها أنَّ الأحكام العبادية تعبدية، أما المعاملات فالأصل فيها التعليل[4]، وقد جعل من الاستقراء سلمًا لبلوغ هذه القاعدة.

---

(١) الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص٢١٩.

(٢) العضد الإيجي، شرح مختصر ابن الحاجب، ٢/ ٢٣٨.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ٢/ ٣٠٨.

(٤) الموافقات، ٢/ ٣٠٥، وقد كان الشاطبي مدينًا في مناصرته لهذه القاعدة إلىٰ شيخه المقري والإمام =

وقد ناصر الشاطبي ما ذهب إليه في هذه القاعدة مستدلًا علىٰ ذلك بأمور:

١- يقرر أنَّ مفهوم الانقياد يساوق التكليف، سواء عرف لهذه الأحكام مناطها أم لا، أما معرفة وجه المصلحة فهي أمر تبعي، وتحصيلها واجب عقلًا بالفرض، يقول: «إنَّ السيد إذا أمر عبده لأجل مصلحة هي علَّة الأمر بالعقل، يلزم الامتثال من حيث مجرد الأمر؛ لأنَّ مخالفته قبيحة، ومن جهة اعتبار المصلحة أيضًا، فإنَّ تحصيلها واجب عقلًا بالفرض»[1].

٢- حصول التعبد بمعنىٰ الامتثال والخضوع في تعليلات هذه الأمثلة، من ذلك ما إذا سأل الحاكم: لمَ لا تحكم، وأنت غضبان؟ وأجاب بأني نهيت عن ذلك، أو بأنَّ الغضب يشوش العقل، وهو مظنَّة عدم التثبت في الحكم، كان مصيبًا في الجوابين، وإن كان الجواب الأول أكثر تعبدية من الثاني[2].

٣- اختصاص الشارع بتعريف المصالح والمفاسد التي يقصدها جلبًا أو درءًا[3].

وقد تعقب ابن عاشور كلام الشاطبي بعد أن وجَّه إليه الانتقاد بقوله: «واعلم أنَّ أبا إسحاق ذكر في المسألتين الثامنة عشرة والتاسعة عشرة من النوع الرابع من كتاب المقاصد كلامًا طويلًا في التعبد والتعليل معظمه غير محرر ولا متجه، وقد أعرضت عن ذكره هنا لطوله»[4].

إذا جئنا إلىٰ قراءة الخلفية الفكرية التي استند عليها الشاطبي في تعزيزه لما أقره شيخه نجد ذلك يتحدد في ثلاثة أمور:

١- مفهوم البدعة ومتعلقاتها.

= الغزالي، حيث يقول الغزالي: «ما يتعلق بمصالح الخلق من المناكحات والمعاملات والجنايات، والضمانات وما عدا العبادات، فالتحكم فيها نادر، أما العبادات والمقدرات، فالتحكمات فيها غالبة، واتباع المعنىٰ نادر»، شفاء الغليل، ٢٠٣، ويقرر ذلك المقري بقوله: «الأصل في العبادات ملازمة أعيانها وترك التعليل»، القواعد، ١/ ٢٩٧.

(١) المصدر نفسه، ٢/ ٣١٠.

(٢) المصدر نفسه، ٢/ ٣١٤.

(٣) إسماعيل الحسني، نظرية المقاصد عند ابن عاشور، ص٩٥.

(٤) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص٤٨.

٢- حقيقة الحكم التعبدي.

٣- حقيقة الامتثال وعلاقته بالتعليل.

أولًا: مفهوم البدعة:

لقد عقد الشاطبي كتابه «الاعتصام» لبيان مفهوم البدعة، وبيان الشطط الذي قد يؤدي تعليل الأحكام العبادية إليه؛ حيث إنَّ «الأصل فيها أن لا يقدم عليها إلا بإذن؛ إذ لا مجال للعقول في اختراع التعبدات»[١].

والبحث عن لمياتها يعتبر مقدمة إلىٰ تكييفها وإدخال العقل في تأويلها، وهذا أقرب إلىٰ البدعة؛ لأنَّ البدعة هي «طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشرعية، يقصد بالسلوك عليها ما يقصد بالطريقة الشرعية»[٢].

وذلك أنَّ المبتدع «لم يتبيَّن له أنَّ ما وضع الشارع فيه من القوانين والحدود كافٍ، فرأىٰ من نفسه أنَّه لا بدَّ لما أطلق الأمر فيه من قوانين منضبطة وأحوال مرتبطة مع ما يداخل النفوس من حب الظهور أو عدم مظنته، فدخلت في هذا الضبط شائبة البدعة»[٣]

وعن طريق فتح هذا الباب دخل علىٰ «وجود التعبدات في أزمنة الفترات لم يهتد إليها العقلاء اهتداءهم لوجوه معاني العادات؛ فقد رأيت الغالب فيهم الضلال فيها، والمشي علىٰ غير طريق، ومن ثَمَّ حصل التغيير فيما بقي من الشرائع المتقدمة»[٤]، وهذا يدل دلالة واضحة علىٰ أنَّ تشوف الشارع الحكيم إلىٰ الامتثال دون البحث عن اللميات في هذه التعبدات انطلاقًا «من أنَّ العقل لا يستقل بدرك معانيها ولا بوضعها»[٥].

وهكذا يتصل مفهوم البدعة أساسًا بقضية تعليل العبادات، وحجة يعزز من خلالها الشاطبي مذهبه.

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ١/ ٤٤٠.

(٢) الشاطبي، الاعتصام، ١/ ٢٦.

(٣) المصدر نفسه، ١/ ٢٦.

(٤) الشاطبي، الموافقات، ١/ ٤٤٨.

(٥) المصدر نفسه، ٢/ ٥١٩.

لكن حقيقة الإشكال تتجلىٰ عند الشاطبي جلاءً يكاد يكون حسمًا لهذا الخلاف المحتدم، وهذا يظهر من خلال بيان حقيقة الحكم التعبدي.

ثانيًا: حقيقة الحكم التعبدي:

إنَّ ما انطلق الشاطبي إلىٰ إثباته في قراءة التعبد علىٰ الأحكام العبادية، ينبغي أن يعار بعيار الدقة التي لاحظها، فإنَّ مفهوم الحكم التعبدي له معنيان:

الأول: عندما يكون الحكم مما لا يدرك معناه، أي إنَّ طبيعة الحكم في نفسه تقتضي التوقف عند ذلك الحكم، وتستدعي عدم بذل الجهد في استخلاص معنىً له؛ وذلك كالسر من وراء جعل عدد ركعات الظهر أربعًا، وصوم رمضان ثلاثين يومًا . . . إلخ، «فهذه الأحكام وغيرها من الأحكام التعبدية تقتضي طبيعتها الوقوف عند الحد الذي حده الشارع، لا لأنها تعبدية؛ وإنما لأنَّ طبيعتها تقتضي هذا الأمر وتحتمه، وجلّ المسائل التي يذكرها الشاطبي هي من هذا القبيل؛ إذ إنها مما لا يدرك معناه بطبيعته»[1].

الثاني: وهي رغم ما ينبني عليه التعليل في بعض الأحكام العبادية، حيث لا يترتب عليه في كل الحالات استنباط أو قياس أو غيرها؛ إلا أنَّ إخضاعه للتعليل يعطي نغمًا يحمل في طياته ثقلًا يستشعر القاصد من ورائها حكمة وسرًّا أراد الشارع الحكيم أن يلحظه في عباده.

إنَّ الشاطبي نفسه يعير كثيرًا من المسائل العبادية بعيار هذه المرتبة، وإن عدها من ملح العلم؛ إلا أنَّه علَّلها.

ففي حديثه عن حكمة الطهارة واستقبال القبلة يقول: «ذلك أنَّ الصلاة إذا تقدمتها الطهارة أشعرت بتأهب لأمر عظيم، فإذا استقبل القبلة أشعر التوجه بحضور المتوجه إليه، فإذا أحضر نية التعبد أثمر الخضوع والسكون، وإذا كبر وسبح وتشهد؛ فذلك كله تنبيه للقلب وإيقاظ له أن يغفل عما هو فيه من مناجاة ربه والوقوف بين يديه»[2].

---

(١) عبد الرحمن الكيلاني، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، (دار الفكر، دمشق، ط١: ١٤٢١/ ٢٠٠٠)، ص٥٦.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ٢/ ٢٣.

ويقول كذلك في شروط الزكاة مبينًا حكمة اكتمال النصاب، وحولان الحول، وكون المال قابلًا للنماء: «إنَّ الحول أو إمكان النماء مكمل لمقتضىٰ الملك، أو لحكمة الغنىٰ»[1].

ويضيف بقوله: «ألا ترىٰ أنَّ الحول هو المكمل لحكمة حصول النصاب، وهي الغنىٰ فإنَّه إذا ملك فقط لم يستقر عليه حكمه إلا بالتمكن من الانتفاع به في وجوه المصالح؛ فجعل الشارع الحول مناطًا لهذا التمكن الذي ظهر به وجه الغنىٰ»[2].

بل إنَّ هذه المسائل نجدها عند آخرين تدخل أساسًا في الاستنباط، رغم ما تحمله من معنىٰ لا يخرجها عن بيان محاسن الشريعة وأسرارها[3] فهذه كلها أحكام تعبدية، ورغم ذلك لم يكن موضوعها حاجزًا دون البحث في حكمها ومعانيها الخاصة.

ومن هنا يمكننا أن نضع لتلك القاعدة التي يظهر إطلاقها في أول وهلة وحقيقة أمرها، كما قال صاحب قواعد المقاصد عند الشاطبي، أن تتحدد بالأحكام العبادية التي لا يدرك معناها في نفسها كما رأينا في الحالة الأولىٰ، وعندها يتركز إطلاق القاعدة علىٰ تلك الأحكام التي لا يتعذر إدراك وجه حكمتها وعلَّتها في ذاتها.

يتحدد موقف ابن عاشور من ازدواجية التعليل في العبادات والمعاملات، من إيمانه وتسليمه الذي حسمه؛ فأما المعاملات فإنَّ الأصل فيها كلها هو التعليل، ولا عبرة بما ادعي فيها من وجود بعض التعبدات؛ لأنَّ هذه الأحكام: «قد خفيت عللها، أو دقت، فإنَّ كثيرًا من أحكام المعاملات التي تلقاها بعض الأيمة تلقي الأحكام التعبدية، قد عانىٰ المسلمون من جرائها متاعب جمة في معاملاتهم، وكانت الأمة منها في كبد»[4]. ثم يطرح أنَّ رفع الخفاء يكون بطريقين:

---

(1) المصدر نفسه، ٢/ ٢٦٢.

(2) المصدر نفسه، ٢/ ٢٦٧.

(3) من ذلك ما روي عن الحسن البصري وسعيد بن المسيب من وجوب غسل كل ميت شهيدًا كان أو غير شهيد، ولم يتوقفوا عند الخبر الوارد عن رسول الله ﷺ «من أمره بدفن شهداء أحد بثيابهم دون أن يصلي عليهم» صحيح البخاري، رقم (١٣٤٦)؛ وفهموا من هذا الخبر معنىٰ معقولًا، وهو أنَّ أمره ﷺ بالدفن من غير غسل كان للمشقة الحاصلة في غسلهم في ذاك الظرف العصيب، فإذا انتفىٰ ذلك المعنىٰ عاد الحكم إلىٰ أصله من وجوب الغسل. ابن قدامة، المغني، ٢/ ٤٠٢. بداية المجتهد، ٤/ ٢٩٤.

(4) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص٤٨.

- طريق النظر في الروايات التي نقلت بها نصوص الشريعة من أجل ضبط مسلك الوهم الذي دخل علىٰ بعض الرواة.

- طريق النظر في الأحوال العامة في الأمة التي وردت تلك الآثار عند وجودها[1].

وأما العبادات فيتحدد الموقف العاشوري منها، أنَّ معرفة العلل فيها منوطة باستفراغ الوسع في تبيُّن علتها، حتىٰ إذا آل ذلك الاستفراغ إلىٰ أنَّه لا مفر من وجه التعبدية فيها؛ وجب علىٰ الفقيه المحافظة علىٰ صورتها، لا يزيد في تعبديتها كما لا يضيع أصل التعبدية.

ينسجم هذا الموقف العاشوري من تعليل الأحكام العبادية مع ما سبق أن أكده الرجل من عقلنة التفكير التشريعي[2].

وقد وجدنا قبل الشاطبي الغزالي وابن القيم، والدهلوي بعده، ينتدبون لتعليل كثير من الأحكام ببيان علل الأحكام العبادية والمعاملات علىٰ حد سواء[3].

فالأحكام عند ابن عاشور سواء عبادية أو معاملات كلها قابلة لورود التعليل عليها، ويبقىٰ ذلك كله منوطًا بمدىٰ استفراغ الوسع في استجلائها.

ثالثًا: حقيقة الامتثال وعلاقته بالتعليل:

تتباين الرؤىٰ في هذا المحور الذي يعد الأساس في إشكالية التعبد، خاصة بين الإمام الشاطبي والإمام الدهلوي.

فمدار التعليل في الأحكام واستجلاء مناطات الأحكام، قائم علىٰ بيان وجه المصلحة في هذه النصوص، ومن ثَمَّ فإنَّ الامتثال للحكم مع معرفة المقصد هذا يعتبر ترشيدًا للامتثال. فالذي يعرف الحكم بعلَّته هذا يعد أدخل في الامتثال من الذي يعرف الحكم دون علَّته[4].

---

(١) المصدر نفسه، ص٥٩

(٢) إسماعيل الحسني، نظرية المقاصد عند ابن عاشور، ص٣٢١.

(٣) ينظر في ذلك إحياء علوم الدين للغزالي، وإعلام الموقعين لابن القيم، وحجة الله البالغة للدهلوي.

(٤) رغم ما قررناه من توفيق بين قول الشاطبي بالتعبد في العبادات، وتوظيفه للتعليل في العبادات في =

في إزاء هذه المقدمة اختلف الشاطبي مع الدهلوي؛ فقد قرر الشاطبي أنَّ الأصل هو الامتثال حيث يرىٰ أنَّ التفات المكلف إلىٰ المقاصد والمعاني تندرج تحته ثلاثة أحوال:

أحدها: أن يقصد بها ما فهم من مقصد الشرع في شرعها، فهذا لا إشكال فيه، ولكن لا ينبغي أن يخليه عن قصد التعبد[1].

الثاني: أن يقصد بها ما عسىٰ أن يقصده الشارع مما اطلع عليه، أو لم يطلع عليه، وهذا أكمل من الأول، إلا أنَّه ربما فاته النظر إلىٰ التعبد[2].

الثالث: أن يقصد مجرد امتثال الأمر، فهم قصد المصلحة أو لم يفهم، وهذا أكمل وأسلم؛ أما أكمل فلأنَّه نصب نفسه عبدًا مؤتمرًا . . . أما كونه أسلم فلأنَّ العامل بالامتثال عمل بمقتضىٰ العبودية[3].

وهنا تتحدد رؤية الشاطبي عندما قرن التعبد بالامتثال، وجعله الأكمل والأسلم؛ لكن الدهلوي ذهب أبعد من ذلك فهو يرىٰ أنَّ معرفة المقاصد لا تنافي الامتثال ولا تخدشه؛ بل إنها تعززه وترشده.

ولنرجع إلىٰ القرآن الكريم حين يقف سيدنا إبراهيم موقف الذي يريد أن يرسخ امتثاله، فطلب من ربه رؤية كيفية إحياء الموتىٰ: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ ۖ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن ۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي ۖ﴾ [البقرة: ٢٦٠]، فاطمئنان القلب هو قمة الامتثال وغايته؛ فالذي يعبد الله تعالىٰ علىٰ بينة وعِلْم، أفضل وأتمّ من الذي يعبده علىٰ جهل؛ ولهذا فضل الشارع الحكيم العلماء فقال تعالىٰ: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۗ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [الزمر: ٩].

من هذه الرؤية يقف الدهلوي بناء علىٰ مذهبه الموسع في التعليل والتقصيد، موقفًا

= بعض الحالات، فإنَّ خلفية الشاطبي الصوفية والروحية جعلت مفهوم الامتثال متجذرًا وقائمًا علىٰ تلك الخلفية الخلقية في التصوف والمبنية علىٰ التسليم والانقياد دون التشوف إلىٰ معرفة المبتغىٰ، وهو عين المصطلح الصوفي في حقله المعرفي.

(١) الشاطبي، الموافقات، ١/ ٢٨٣.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ٢/ ٢٨٣-٢٨٤.

(٣) المصدر نفسه، ١/ ٢٨٤.

يعلن فيه أنَّ الامتثال الحق هو معرفة المقصد مع الامتثال حيث يقول: «ومنها أن طالب الإحسان إذا اجتهد في الطاعات، وهو يعرف وجه مشروعيتها، ويقيد نفسه بالمحافظة علىٰ أرواحها، وأنوارها نفعه قليلها، وكان أبعد من أن يخبط خبط عشواء»[1].

فحسب الإمام الدهلوي، فإنَّ المكلف إذا فهم أسرار الأحكام ومقاصدها ووجه مشروعيتها؛ جرىٰ في عمله علىٰ مقتضاها وأحسن الفهم وأتقن الأداء، يؤكد هذا بقوله: «ولهذا اعتنىٰ الإمام الغزالي في كتب السلوك بتعريف أسرار العبادات»[2].

وهذا لا ينافي قول الدهلوي بأنَّه إذا صحت الرواية لا يحل أن يتوقف في امتثال أحكام الشرع علىٰ معرفة تلك المصالح؛ لأنَّ بعض المصالح لا يستقل العقل بمعرفتها[3]، فهذه المسألة متعلقها بمن رام المقاصد بعقله دون أن يستند إلىٰ النص.

يتفرع علىٰ هذا الإطار أنَّ الدهلوي في طرحه لقضية الامتثال وعلاقتها بالمقاصد والمعاني، يؤسس لمنهج غاب مفعوله في العصور المتأخرة، التي لم يسلم منها حتىٰ الشاطبي في تأسيسه لمفهوم الامتثال.

إنَّ مساحة التوظيف التعليلي التي كَلَّلَ الدهلوي مَساعِيها، بعد التأسيس لها في القسم الأول، والتوظيف لها في القسم الثاني، تعتبر خطوة رائدة في إيضاح المنهجية المعرفية في عقلانية التشريع؛ بعد أن جعل شفيعه في ذلك نظّار الرعيل الأول.

إنَّ مفهوم التعبد علىٰ مفهوم الامتثال دون البحث عن المقاصد، يعتبر عاملًا خارجيًا عن مواقع التشريع الإسلامي. يذكر العلواني أنَّ التأثر بالشرائع السابقة، كان منفذًا كبيرًا في غياب الرؤية عن المنهج الإسلامي، حيث: «إنَّ جلَّ التشريعات التي أمر الباري جلَّ شأنه بها بني إسرائيل خاصة لم تكن معللة، وكانوا حين يتمردون علىٰ التكليف لعدم إدراكهم حكمته أو علَّته يهددون تهديدًا حسيًا بوجوب القبول، والتنفيذ عن رضىٰ، أو غيره»[4].

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ١/ ٣٣.

(٢) الدهلوي، حجة الله البالغة، ١/ ٣١٣.

(٣) المصدر نفسه، ١/ ٣٠.

(٤) إسماعيل الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام ابن عاشور، ص٩.

فالمنهجية المعرفية نحو العقلانية التشريعية هذه خطوة نحو استجلاء نواميس الكون، وإدراك علله، والوقوف علىٰ أسراره؛ بل هو ما أعلنه الحق سبحانه: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ [فصلت: ٥٣]، والتبيُّن هو غاية الامتثال، فإذا كان هذا المنهج في التشريع، فهو في نظام الاجتماع والمدنية أولىٰ.

الفرع الثالث

التأويل بين التعليل الاستدلالي والتعليل الحِكَمي

تقوم منهجية النظر في النصوص علىٰ أساس آليات التعليل، فهذه الأخيرة تعبِّر عن مقصود الشارع الحكيم، والحكم يدور مع علته وجودًا وعدمًا، وهذا هو عين العملية التأويلية التي يتغياها المجتهد والمؤول من وراء الوقوف علىٰ حقيقة المقصود.

لقد رأينا من قبل أنَّ دائرة التأويل ومجال اشتغاله تقوم علىٰ مختلف المجالات الدينية العبادية والمعاملاتية، وهذا يجعلنا نقف علىٰ الروافد التي يقوم عليها التعليل تجاه بيان المقاصد في هذه الحقول والمجالات.

فالناظر في علل الأحكام وكشف الغرض منها، يجد أنَّ توظيفها في الفكر المقاصدي توجه نحو توجهين اثنين:

١- التعليل الحِكَمي. ٢- التعليل الاستدلالي.

أعرض هذين الرافدين وأثرهما في العملية التأويلية، وأقتصر علىٰ تجربة الإمام الدهلوي في توظيف هذين الآليتين؛ بوصفه تناول الجانب التطبيقي للتعليل برافديه تناولًا تفصيليًا، والمقصود من ذلك كله هو بيان أثر التعليل برافديه في التأويل، وكيف يشكل جوهرًا أساسيًا في الفكر المقاصدي.

أولًا: التعليل الحِكَمي:

يوظف في بيان الحِكَم والأسرار من أجل تعقيل النصوص، أي جعلها مستساغة ومعقولة المعنىٰ بحيث يفهم المكلف فحواها ومقصودها، وفق ما يتغياه الشارع.

يقوم التعليل الحِكَمي علىٰ استلهام المعقولية والسر في النصوص والأحكام، وغاية مطمحه كما قال الدهلوي: «هو كشف السر الذي قصده النبي ﷺ فيما قال سواء

بقي هذا الحكم محكمًا أو صار منسوخًا أو عارضه دليل آخر، وجب في نظر الفقيه كونه مرجوحًا»[1].

أمثلة تطبيقية علىٰ التعليل الحكمي في مختلف أبواب الفقه:

١- رخصة التيمم:

أصل الترخص بالتيمم أنَّ من سنَّة الله تعالىٰ في شعائره أن يسهل عليهم كل ما لا يستطيعونه، وكان أحق أنواع التيسير أن يسقط ما فيه حرج إلىٰ بدل أيسر لتطمئن نفوسهم، ولا تختلف الخواطر عليهم بإهمال ما التزموه غاية الالتزام مرة واحدة، ولا يألفوا ترك الطهارات؛ ولذلك أسقط الوضوء والغسل في المرض والسفر إلىٰ التيمم، وهذا القضاء أحد الأمور التي تميزت بها الملة المصطفوية عن سائر الملل[2]، وإنما خصت الأرض بالطهورية؛ لأنها لا تكاد تفقد، فهي أحق ما يرفع به الحرج، ولأنَّ فيه تذللًا بمنزلة تعفير الوجه في التراب، وهو يناسب طلب العفو. وإنما لم يفرق بين بدل الغسل والوضوء، ولم يشرع التمرغ؛ لأنَّ من حق ما لا يعقل معناه بادي الرأي أن يجعل كالمؤثر بالخاصية دون المقدار، ولأنَّ التمرغ فيه بعض الحرج، فلا يصلح رافعًا للحرج بالكلية[3].

٢- التسعير في البيوع:

حيث عندما غلا السعر فطلب الناس من رسول الله عليه الصلاة والسلام أن يسعر لهم فقال: «إنَّ الله هو المسعر القابض الباسط الرازق، وإني لأرجو أن ألقىٰ الله، وليس أحد يطلبني بمظلمة»[4]، يذكر الدهلوي مقصد النبي عليه الصلاة والسلام من عدم التسعير رغم أنَّه قادر علىٰ ذلك أنَّه: «لما كان الحكم العدل بين مشترين وأصحاب السلع الذي لا يتضرر به أحدهما، أو يكون تضررهما سواء في غاية

---

(١) الدهلوي، حجة الله البالغة، ١/ ٣٦.

(٢) المصدر نفسه، ١/ ٣٠٤.

(٣) المصدر نفسه، ١/ ٣٠٥.

(٤) أخرجه أبو داود، كتاب البيوع، باب التسعير، رقم (٣٤٥٠)، ٣/ ٢٧٢؛ سنن البيهقي، كتاب البيوع، باب التسعير، رقم (١٠٩٢٦)، ٦/ ٢٩.

الصعوبة تورع منه عليه الصلاة والسلام؛ لئلا يتخذها الأمراء بعده سنَّة، ومع ذلك فإن رؤي منهم جور ظاهر لا يشك فيه الناس، جاز تغييره فإنَّه من الإفساد في الأرض»[1].

٣- العدة في النكاح والطلاق:

قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]؛ العدة من الأحكام التي كانت سائرة في الجاهلية، وكانت مما لا يكادون يتركونه، ومقاصد الشارع في ذلك عديدة أهمها[2]:

١- معرفة براءة رحمها من مائه؛ لئلا تختلط الأنساب، وهو المصلحة المرعية في الاستبراء.

٢- التنويه بفخامة أمر النكاح؛ حيث لم يكن أمرًا ينتظم إلا بجمع رجال، ولولا ذلك لكان بمنزلة لعب الصبيان ينتظم ثم يفك في الساعة.

٣- أنَّ مصالح النكاح لا تتم حتىٰ يوطّنا أنفسهما علىٰ إدامة هذا العقد ظاهرًا، فإن حدث حادث يوجب فك النظام، لم يكن بدٌّ من تحقيق صورة الإدامة في الجملة بأن تتربص مدة لا تجد لتربصها بالًا وتقاسي لها عناء.

ثانيًا: التعليل الاستدلالي:

فيتم توظيفه توظيفًا استدلاليًا؛ أي يستدل من خلاله علىٰ الأحكام والأدلة من حيث التصحيح أو الترجيح بين الأقوال الفقهية والنصوص، أو الجمع بين الآراء المختلفة، أو الجمع بين الأدلة المتعارضة.

أما التعليل الاستدلالي فيقوم بالإضافة إلىٰ استلهام المعقولية والمعاني من النصوص، علىٰ عملية استدلالية في التوفيق بين النصوص والأحكام، ودرء التعارض عنها، والترجيح بينها عند الاختلاف الوجيه، وكما قال الدهلوي: «ثم إنَّه كثر اختلاف الفقهاء بناء علىٰ اختلافهم في علل الأحكام، وأفضىٰ ذلك إلىٰ أن يتباحثوا عن العلل من جهة إفضائها إلىٰ المصالح المعتبرة في الشرع، ونشأ التمسك بالمعقول في كثير من المبادئ الدينية . . . فآل الأمر إلىٰ أن صار الاستنهاض لإقامة الدلائل

---

(١) الدهلوي، حجة الله البالغة، ٢/ ٣٠١.

(٢) المصدر نفسه، ٢/ ٣٧٧.

العقلية حسب النصوص النقلية . . . نصرًا مؤزرًا للدين، وسعيًا جميلًا في جمع شمل المسلمين»[١].

أمثلة تطبيقية علىٰ التعليل الاستدلالي في مختلف أبواب الفقه:

١- درء تعارض حديثين وَرَدَا في الصيام في السفر:

قوله ﷺ: **«ليس من البر الصيام في السفر»**[٢]، وقوله ﷺ: **«ذهب المفطرون بالأجر»**[٣]، ولا اختلاف بين الحديثين إذا فهمنا كل حديث في إطاره ومقصده ومغزاه؛ «لأنَّ الأول فيما إذا كان شاقًا عليه مفضيًا إلىٰ الضعف والغشي، كما هو مقتضىٰ قول الراوي: قد ظلل عليه، أو كان بالمسلمين حاجة لا تنجبر إلا بالإفطار، وهو قول الراوي: فسقط الصوامون وقام المفطرون، أو كان يرىٰ في نفسه كراهية الترخص في مظانه، وأمثال ذلك من الأسباب، والثاني في ما إذا كان السفر خاليًا من المشقة التي يعتد بها»[٤].

٢- البيع بالخيار:

قوله ﷺ: **«المتبايعان كل واحد منهما بالخيار علىٰ صاحبه، ما لم يتفرقا إلا بيع الخيار»**[٥]. اختلفوا في مدلول الحديث، فذهب المالكية إلىٰ أنَّ الافتراق هنا افتراق أقوال، لا أبدان، مستدلين بعمل أهل المدينة، وذهب الجمهور إلىٰ أنَّ الافتراق هو افتراق أبدان لا أقوال[٦].

---

(١) المصدر نفسه، ١/ ٣٢.

(٢) أصله في البخاري، كتاب الصوم، باب قول النبي لمن ظلل عليه، رقم (١٨١٠)،٢/ ٦٨٧؛ ومسلم، كتاب الصوم، باب جواز الصوم في رمضان، رقم (١٨٧٩)، ٢/ ٧٨٦، بلفظ «ليس من البر أن تصوموا في السفر»؛ أبو داوود، كتاب الصوم، باب اختيار الفطر، رقم (٢٤٠٧)، ٢/ ٣١٧؛ النسائي، باب ما يكره من الصيام في السفر، رقم (٢٢٨٣)، ٤/ ١٨٣.

(٣) سنن البيهقي، كتاب الصوم، باب تأكيد الفطر في السفر، رقم (٧٩٤٤)،٤/ ٢٤٣.

(٤) الدهلوي، حجة الله البالغة: ٢/ ٨٣.

(٥) صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب النهي للبائع أن لا يحفل الإبل، رقم (٢٠٤١)، ٢/ ٧٤٣؛ مالك في الموطأ، كتاب البيوع، بيع الطعام بالطعام، رقم (١٣٤٩)، ٢/ ٦٧١.

(٦) الدهلوي، المسوىٰ في شرح الموطأ، ٢/ ٤٢.

وقد رجح الدهلوي قول الجمهور، مرتكزًا في ذلك علىٰ مقصد الخيار ووظيفته، ثم إذا كان الخيار علىٰ وجه الرخصة، فأين يظهر هذا الترخص؟ فقد نظر المسألة في إطار مورد نصها ومقصده؛ فأصل الخيار راجع إلىٰ «أنَّه لا بدَّ من قاطع يميز حق كل واحد من صاحبه، ويرفع خيارهما في رد البيع، ولولا ذلك لأضر أحدهما بصاحبه، ولتوقف كل واحد عن التصرف فيما بيده خوفًا أن يستقيلها»[1]، ثم أشار إلىٰ أنَّ جعل الألفاظ هي محل الافتراق يعد قادحًا ومغيبًا لمقصد الترخص في الخيار: «وههنا شيء آخر، وهو اللفظ المعبر عن رضا العاقدين بالعقد وعزمهما عليه، ولا جائز أن يجعل القاطع ذلك، لأنَّ مثل هذه الألفاظ يستعمل عند التراوض والمساومة، وأيضًا فلسان العامة في مثل هذا تمثال الرغبة، والفرق بين لفظ دون لفظ حرج عظيم . . . إذ كثير من السلع إنما يطلب لينتفع به في يومه، فوجب أن يجعل ذلك التفرق من مجلس العقد؛ لأنَّ العدة جارية بأنَّ العاقدين يجتمعان للعقد، ويفرقان بعد تمامه . . . وكذلك الشرائع الإلهية، لا تنزل إلا بما تقبله نفوس العامة قبولًا أوليًا، ولما كان من الناس من يتسلل بعد العقد يرىٰ أنَّه قد ربح، ويكره أن يستقبله صاحبه، وفي ذلك قلب الموضوع»[2].

٣- مقدار الرضاع:

اختلف الفقهاء في ذلك؛ فذهب الشافعي إلىٰ أنَّه لا يثبت حكم الرضاع بأقل من خمس رضعات متفرقات، وذهب أكثر الفقهاء منهم مالك وأبوحنيفة إلىٰ أنَّ قليل الرضاع وكثيره محرم، وقد رجح الدهلوي مذهب الشافعي مُعَلِّلًا ذلك ومعيرًا له بعد أن أعار المسألة وفق مقصد الضبط والتقدير الذي يتغياه الشارع الحكيم في تشريعه، والضبط آلية من آليات رفع الحرج علىٰ الأمة، ثم إنَّ الرضاع وضع سببًا تحريميًا يلحق بالنسب؛ لمعنىٰ المشابهة بالأم في كونها سببًا لقيام بنية المولود، وتركيب هيكله؛ فوجب أن يُعتبر في الإرضاع شيئان:

١- القدر الذي يتحقق به هذا المعنىٰ، فكان فيما أنزل من القرآن «عشر رضعات

(١) الدهلوي، حجة الله البالغة، ٢/ ١٦٢.

(٢) الدهلوي، حجة الله البالغة، ٢/ ١٦٣.

معلومات يحرمن، ثم نسخن بخمس معلومات»[1].

٢- التقدير: فلأنَّه لما كان المعنىٰ موجودًا في الكثير دون القليل؛ وجب عند التشريع أن يضرب بينهما حد يرجع إليه عند الاشتباه، فكان نصابًا صالحًا لضبط الكثرة المعتد بها المؤثرة في بدن الإنسان، أما النسخ بخمس فللاحتياط؛ لأنَّ الطفل إذا أرضع خمس رضعات غزيرات يظهر الرونق، والنضارة علىٰ وجهه[2].

نكتفي بهذه الأمثلة لنقرر أنَّ التعليل بكلا رافديه يعد محورًا أساسيًا في العملية التأويلية بكونه الأداة الإجرائية للقبض علىٰ المعاني المقاصدية، التي تغياها الشارع الحكيم. فالتعليل بهذه المعطيات يعد الموجه الحقيقي لدلالة التأويل التي تدل عليها النصوص والأحكام. فيقف التعليل نافيًا للتعارض الظاهري بين النصوص، وكذا الترجيح بين الأدلة والأقوال عن طريق تتبع مقصد التشريع في ذلك كله.

---

(١) صحيح مسلم، كتاب الرضاع، باب التحريم بخمس رضعات، رقم (٣٦٧٠)، ٢/١٠٧٥؛ مالك في الموطأ، كتاب الرضاع، باب جامع ما جاء في الرضاع، رقم (١٢٧٠)، ٢/٦٠٩.

(٢) الدهلوي، حجة الله البالغة، ٢/٢٠٤.

المبحث الثاني

قواعد المقاصد بين التأويل والتنزيل

تمهيد:

المطلب الأول: العلاقة بين التأويل والتنزيل

الفرع الأول: التنزيل بوصفه رافدًا مقصديًا

الفرع الثاني: ثنائية المقصد / التنزيل في عملية التأويل

المطلب الثاني: تحقيق المناط وتأسيس التنزيل

الفرع الأول: الإطار المفهومي لتحقيق المناط

الفرع الثاني: أقسام تحقيق المناط

المطلب الثالث: قواعد التنزيل وتطبيقاتها في التأويل

الفرع الأول: قاعدة المآل

الفرع الثاني: قاعدة الاستحسان

الفرع الثالث: قاعدة الذرائع

تمهيد

إنَّ الحديث عن الرافد الثالث من روافد المقاصد، الذي يتمثل في «نظرية التنزيل»، يأتي من وراء التوجه المقاصدي في النصوص، فأدوات النظر المقاصدية في العملية التأويلية، لا تقف في توجيه عملية التأويل علىٰ الوقوف علىٰ المقاصد التي يتغياها الشارع الحكيم في الحكم ابتداء؛ وإنما تعبر إلىٰ أعماق النص، فتصاحبه ابتداء وانتهاء أيضًا.

فالتنزيل هو توجه نحو كيفية تطبيق النص في جوار المقصد والمصلحة المرجوة، لكن بعد تحقيق مناط الحكم في النظر إلىٰ المآل، والذرائع، وكذا الاستحسان الذي يجعلنا نعدل عن الحكم في ظاهره إلىٰ مقصوده.

فهذا النظر في نهايات الأحكام وتطبيقها هو الرافد المكمل للعملية التأويلية؛ إذ لا يمكن تقرير الحكم بعيدًا عن ظروف تنزيله وتطبيقه، ولا يمكن الالتفات أيضًا إلىٰ المقاصد المحتفة بالنص بمعزل عن توظيفها وتطبيقها، وتحقيق المناط في كنهها.

فالتشريع يساير العملية التأويلية ابتداء من طريق إلحاق النصوص إلىٰ القواعد اللغوية، بعد ذلك يتم إعارتها إلىٰ المعاني المقاصدية؛ التي تعد آلية في التأويل، وفي الوقت نفسه معيارًا في الحكم علىٰ النص وعلىٰ مقصده. بعد ذلك يتم استصحاب النص إلىٰ المجال التطبيقي التنزيلي الذي يفرض مجموعة من القواعد التطبيقية التي يتشكل منها التنزيل، فإذا كان ذريعة فيحتاج إلىٰ توجيه هذه الذريعة عن طريق سدها أو فتحها، وإذا كان استحسانًا بالعدول عن المعنىٰ الابتدائي إلىٰ المعنىٰ المقصود الذي تشهد له النصوص أصولًا وفروعًا بالاعتبار، بالإضافة إلىٰ تتبع مآله. فالمآل مقصود شرعًا، ومعتبر في توجيه النصوص.

فهذه القواعد الأساسية في التنزيل تخضع كلها للأصل الكلي الذي يسمىٰ تحقيق المناط، فتحقيق المناط يقوم علىٰ أساس تتبع الأحكام وتنزيلها.

وتعتبر مرحلة التنزيل في عملية التأويل من أواخر المراحل التشريعية في تطبيق الشريعة والتماس ثمراتها، وتعد من أصعبها علىٰ الإطلاق؛ فلا بد من توجيه عملية التأويل عن طريق التنزيل إلىٰ الاتجاه الأصوب، والمسلك المناسب، المنضبط بالقواعد الأصولية والمقاصدية.

فتنزيل الأحكام وتطبيق تلك القواعد يحتاج فيه الأصولي إلىٰ استلهام قواعد أخرىٰ تعينه في تخريج الأحكام المناسبة والمتعينة لكل حالة من حالاته الوجودية، عن طريق النظر إلىٰ الظروف والملابسات الخاصة لكل نازلة من النوازل، وهذه القواعد لا تعتمد علىٰ القواعد اللغوية؛ إذ لا عمل لها في هذه المرحلة؛ وإنما تحتاج إلىٰ القواعد التنزيلية التي لها صلة بالواقع، والتطبيق الخارجي.

المطلب الأول

العلاقة بيـن التأويل والتنـزيل

الـفـرع الأول

التنـزيل بوصفه رافدًا مقصديًا

تقوم عملية التأويل علىٰ أساس النظر المآلي في النصوص والمسائل النازلة، وهنا نستعين بالتنزيل بوصفه رافدًا مقصديًا مهمًّا في عملية التأويل.

والتنزيل في مفهومه الدلالي لا يخرج عن مسمىٰ التكييف للمسائل، ومراعاة ظروفها، وسياقاتها؛ ولهذا أطلق عليه بعضهم بالتكييف، حيث قال إنَّه: «التصور الكامل للنازلة، وتحريرها، وبيان انتمائها إلىٰ أصل معين معتبر»[1].

فالتنزيل يقوم علىٰ أساس التصور الفعلي للحكم أو النازلة، انطلاقًا من قاعدة «الحكم علىٰ الشيء فرع عن تصوره»، ففهم النص مرتبط أساسًا بمرحلة التأصيل ثم التنزيل، فأي خطأ في التأصيل أو التنزيل هو خطأ في الفهم والتأويل.

لا يوجد أحسن من أصل لهذا الرافد المقاصدي مثل الإمام الشاطبي؛ فقد نصَّ علىٰ ضرورة مراعاة التنزيل في تأويل النص، وجعلها أساسًا وجوهرًا في أي عملية تأويلية، يبتغي الفقيه أو المجتهد من ورائها الوقوف علىٰ مقاصد التشريع، حيث يقول: «المقصود من وضع الأدلة تنزيل أفعال المكلفين علىٰ حسبها، وهذا لا نزاع فيه؛ إلا أنَّ أفعال المكلفين لها اعتباران: اعتبار من جهة معقوليتها، واعتبار من جهة

---

(١) محمد رواس قلعجي، معجم لغة الفقهاء، (دار النفائس للنشر والتوزيع، ط٢: ١٤٠٨هـ)، ص١٤٣

وقوعها في الخارج، وبيان ذلك أنَّ الفعل المكلف به، أو بتركه، أو المخير فيه يعتبر من جهة ماهيته مجردًا عن الأوصاف الزائدة عليها، واللاحقة لها، كانت تلك الأوصاف لازمة أو غير لازمة، وهذا هو الاعتبار العقلي، ويعتبر من جهة ماهيته بقيد الاتصاف بالأوصاف الزائدة اللاحقة في الخارج، لازمة أو غير لازمة، وهو الاعتبار الخارجي»[1].

والمقصود بالاعتبار الخارجي في نظر الشاطبي هو التوجه نحو تكييف المسألة عند تطبيق الأحكام عليها، أي إنَّ طبيعة النصوص تقتضي النظر في المسائل بنظرين:

الأول: التعامل مع المسائل النازلة، أو القضايا المرادة للبيان والتأويل؛ يكون بإمعان النظر في القواعد اللغوية الأصولية التي تبيِّن حقيقة المعنىٰ، فتحدد إطارًا عامًّا للمسألة من حيث الحكم عليها، لكن هذا الحكم يبقىٰ حكمًا ابتدائيًا، لا بدَّ أن يشفع بنظر آخر، حتىٰ تستقيم عملية التأويل.

الثاني: تقوم منهجية النظر الثانية، في الجانب التطبيقي للحكم الابتدائي العام الذي وصفت به المسألة؛ فعن طريق نظرية التنزيل بمختلف قواعدها وآلياتها، يتم وضع المسألة في سياقها الحالي، وظروفها المحيطة باقتضائها. وهذا من شأنه أن يقفنا علىٰ حقيقة المسألة، وينقلها عن حيز التجريد والمعاني المطلقة إلىٰ واقعها، باستصحاب النظر في كل المؤثرات التي تؤدي إليها مقتضيات المسألة.

إنَّ هذا الالتفات المقاصدي يشكل ضرورة معرفية ومنهجية في كل عملية تأويل، يراد منها الوقوف علىٰ مقاصد الشارع الحكيم. فالأصوليون قد أسسوا عدة قواعد مقاصدية تقوم علىٰ مقصد التحقق، والتبيُّن؛ فقاعدة: «الأمور بمقاصدها»، تُعد معيارًا أساسيًا في البحث عن المقاصد دون الاقتصار علىٰ الملفوظات والمباني، وعلىٰ هذا الأساس رصدوا لقاعدة أخرىٰ مفادها: «العبرة بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ والمباني»؛ لأنَّ المباني والألفاظ تعد القناة القاعدية لعبور المعنىٰ، لكن المعنىٰ لا يقف وينتهي عندها.

وهذا ما استدعىٰ مناهج أخرىٰ تكون مشفوعة بنظر تطبيقي تقف علىٰ المقصود الإجرائي والمآلي، الذي يجسده المكلف عند تلبسه بمعاني التكليف. هذه المناهج الإجرائية التطبيقية تدخل كلها تحت مسمىٰ التنزيل.

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ٣/ ٢٥.

الفرع الثاني

ثنائية المقصد/ التنزيل في عملية التأويل

إنَّ حقيقة النظر في ثنائية التنزيل/ المقصد في العملية التأويلية تنطلق أساسًا من الاجتهاد المزدوج الذي يقوم به المجتهد أو المؤول، فإذا كان النظر في الأحكام وفهمها ومقصودها، يستند إلىٰ الاجتهاد الاستنباطي الذي يستصحب القواعد اللغوية والأصولية المختلفة، فإنَّ الاجتهاد في تنزيلها لا يقل ضرورة عنه؛ لأنَّ التأويل مرتبط بهما معًا، وعلىٰ هذا الأساس فإنَّ التنزيل لا يتم إلا وفق قواعد وأصول مقصدية محضة، تشكل جوهر التشريع الضابط لحياة المكلفين.

فاستصحاب النظر المقاصدي في النصوص، يقوم علىٰ أساس التطبيق الأمثل لهذه النصوص وفق الواقع والملابسات التي يقتضيها؛ ولهذا ينص الإمام القرافي علىٰ ضرورة ازدواج مراعاة ثنائية المقصد/ التنزيل في عملية التأويل، وأنَّ الاكتفاء بظاهرها بمعزل عن تطبيقها يوقع في الخطأ وسوء الفهم، فيقول: «ولا تجمد علىٰ المسطور في الكتب طول عمرك، بل إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك، لا تجره علىٰ عرف بلدك، واسأله عن عرف بلده، وأجره عليه، وأفته به دون عرف بلدك، والمقرر في كتبك؛ فهذا هو الحق الواضح، والجمود علىٰ المنقولات أبدًا: ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين»[(1)].

فثنائية المقصد / التنزيل، قائمة علىٰ أساس استفراغ الوسع في تكييف الواقعة، عن طريق الإحاطة بمسالكها وأحوالها؛ لأنَّ غياب هذه المعاني والمساطر الأساسية مُوقع في جهل الفقيه بمناط الحكم ومسلكه، وهذا عينه ما أشار إليه ابن القيم بقوله: «ومن أفتىٰ الناس بمجرد المنقول في الكتب علىٰ اختلاف عرفهم وعوائدهم وأزمنتهم

---

(١) القرافي، الفروق، ١/ ١٧٦.

وأمكنتهم وأحوالهم، وقرائن أحوالهم فقد ضلَّ وأضلَّ، وكانت جنايته علىٰ الدين أعظم من جناية من طبَّب الناس كلهم، علىٰ اختلاف بلادهم وعوائدهم وأزمنتهم وطبائعهم بما في كتاب من كتب الطب علىٰ أبدانهم؛ بل هذا الطبيب الجاهل، وهذا المفتي الجاهل أضر ما علىٰ أديان الناس وأبدانهم، والله المستعان»[1].

ومنشأ الاختلاف بين الفقهاء في هذه المرحلة، أي مرحلة التنزيل، هو اختلافهم في تنزيل الحكم علىٰ الواقعة، أو ترقب مآلها، واستحسانها أو عدم استحسناها، أو كونه ذريعة فيسعىٰ الفقيه إلىٰ سدها أو فتحها . . . إلخ. فهذه القواعد الإجرائية في التنزيل هي التي تؤدي في كثير من الأحيان إلىٰ اختلاف المسألة عند الفقهاء، أو عند الفقيه الواحد.

فقد يعدل الفقيه عن قوله السابق بناء علىٰ ما استجد عنده في تطبيق الحكم علىٰ الواقعة؛ لأنَّ الظروف والملابسات التي تتحكم في النوازل تعد مسلكًا خفيًّا لدىٰ الفقهاء في إحصاء معناه، والوقوف علىٰ مغزاه الذي تغياه منه الشارع الحكيم، ويقول في هذا الصدد الشيخ ابن بيه: «وأعتقد أنَّ الخلاف بين أعضاء المجامع الفقهية في جملة من المسائل يرجع إلىٰ تفاوت بين الباحثين في قضية التصور والتشخيص، أكثر مما يرجع إلىٰ اختلاف في فهم النصوص الفقهية.

إذن فالخلاف هو خلاف في علاقة المسألة بتلك النصوص؛ تبعًا للزاوية التي ينظر إليها الفقيه من خلالها، أو اختلاف شهادة وهو: أن يكون موضوع الحكم يحتمل حالين؛ فيفتي المفتي بناء علىٰ أحد الحالين مستبعدًا الوصف الآخر . . . ولهذا فمن الأهمية بمكان أن يبذل الاقتصاديون الوضعيون، والأطباء وغيرهم من أصحاب الصنائع، والتخصصات جهدًا لإيصال كل العناصر التي يتوفرون عليها إلىٰ زملائهم الشرعيين؛ ليحقق هؤلاء المناط لتنزيل الحكم علىٰ واقع العقد، وعلىٰ حقيقة الذات»[2].

فالتنزيل يتعلق بتحقيق المناط، الذي يعد منزعًا عميقًا في النظر إلىٰ النصوص والنوازل، ولن يكون هذا النظر بمعزل عن سياقات هذه الوقائع؛ بل لا بدَّ من النظر

---

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٣/ ٦٦.

(٢) عبد الله بن بيه، الاجتهاد بتحقيق المناط؛ فقه الواقع والتوقع، ص٢٥.

في ملابساتها ومآلاتها، حيث إنَّ النظر في مآلات التصرفات والأحكام مرتبط أساسًا بنظرية التنزيل ارتباطًا وثيقًا، لا يمكن أن ينعزل عن محيط النص ومجال تأويله.

وقد أدرج الإمام الشاطبي النظر في مآلات الأمور من ضمن العملية التنزيلية التي يتركب عليها تحقيق المناط، فيقول: «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعًا، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة؛ وذلك أنَّ المجتهد لا يحكم علىٰ فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام؛ إلا بعد نظره إلىٰ ما يؤول إليه ذلك الفعل؛ مشروعًا لمصلحة تستجلب، أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل علىٰ خلاف ما قصد فيه»[1].

فمراعاة المآل كما سيأتي تعد قاعدة أساسية من قواعد التنزيل؛ إذ إنَّه تضطلع ببيان الأحكام، وعرضها في سياقاتها، بالنظر في نتائج التصرفات التي تؤدي إليها هذه الأفعال.

إنَّ وحدة النظر في التنزيل تندرج ضمن مراعاة المجتهد أو الفقيه للبنية الداخلية والخارجية للنوازل المعروضة، أما النظر في بنيتها الداخلية فمحصول النظر فيه علىٰ القواعد الأصولية اللغوية في غالبها، أما النظر في بنيتها الخارجية فهو متعلق بهذه الأدوات الإجرائية التي تضرب في عمق النظرية المقاصدية بمختلف روافدها، ولا يقف إعمال المقاصد عند استلهام العلل والوقوف علىٰ طبيعة المصلحة وتصنيفها؛ بل لا بدَّ من تجاوز ذلك إلىٰ الخطوة الإجرائية التنزيلية، يتتبع الفقيه من خلالها سيرورة الحكم ونتائج التصرف في الفعل.

إنَّ هذا التوجه الفقهي العميق قمين بأن يكلل بمساعي النظر العميق الذي يقرب المعنىٰ، ويصحح التوجه، وينير الطريق؛ فالتنزيل هو الدر الجوهري لدىٰ الفكر المقاصدي تأصيلًا وإجراء.

إنَّ هذه القواعد التنزيلية من مآل، واستحسان، وذريعة . . . إلخ، لا يستقيم النظر فيها إلا إذا أوضحنا حقيقة التنزيل عن طريق الروح التي تشكل جوهرًا أساسيًا في فعاليته وديناميته؛ ألا وهي تحقيق المناط.

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ٤/ ١٩٤.

فعن طريق تحقيق المناط انبنت نظرية التنزيل وتوضحت، ولا يمكن الوقوف عمليًا علىٰ التنزيل من دون تحقيق النظر في آلية تحقيق المناط؛ فتحقيق المناط هو أساس قواعد التنزيل، يقول الدريني: «إنَّ منشأ تحقيق المناط الخاص -هو كما قال الشاطبي- أصل النظر في مآلات الأفعال؛ وتأسيسًا علىٰ ذلك يندرج في هذه القاعدة مبدأ سد الذرائع، ومبدأ فتح الذرائع، والتعسف في استعمال الحق، ومبدأ الاستحسان»[1].

(١) الدريني، بحوث مقارنة في الفقه وأصوله، ١/ ١٤٣.

المطلب الثاني

تحقيق المناط وتأسيس التنزيل

الفرع الأول

الإطار المفهومي لتحقيق المناط

يتوجه النظر في هذه الآلية التي يتمثل فيها التنزيل، في كونه توجهًا واقعيًا تطبيقيًا، وهو في معناه الاصطلاحي أعم من القياس؛ لأنَّه يتجاوز حدود كون المناط مجرد وصف ظاهر منضبط، بل يشمل كل معنىٰ كلي تندرج تحته جزئيات كثيرة لا تكاد تحصر، ويشمل أيضًا ما كان متعلقًا بالعلَّة.

فمفهوم تحقيق المناط يطلق في الأصول والمقاصد علىٰ معنيين:

المعنىٰ الأول: مناط العلة المتعلقة بالدليل الجزئي التفصيلي، مثل علَّة القياس، فيتم توظيف تحقيق المناط فيها عن طريق التحقق من وجود عين هذه العلَّة في الفرع، أي إنَّ القياس مرهون بكون علة الأصل متحققة في الفرع، ومنهجية التحقق تسير عبر قاعدة تحقيق المناط.

والمعنىٰ الأول يأتي علىٰ عدة وجوه منها:

- أن ينص الشارع علىٰ الحكم والعلَّة، فيحقق المجتهد العلَّة ويثبت الحكم بها في الفرع[1].

(١) القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص٣٨٩.

- النظر في معرفة وجود العلَّة في آحاد الصور بعد معرفتها في نفسها بنص أو إجماع أو استنباط(١).

أما المعنىٰ الثاني: فهو بيان وجود المعنىٰ الذي في القاعدة الكلية في الصورة الجزئية المراد تحقيقها.

وفي هذا السياق يشير ابن قدامة إلىٰ فعالية تحقيق المناط، في أنَّه لا ينحصر في القياس فقط؛ بل يشمل القواعد الكلية، بقوله: «أما تحقيق المناط فنوعان؛ أولهما: . . . أن تكون القاعدة الكلية متفقًا عليها، أو منصوصًا عليها، ويجتهد في تحقيقها في الفرع . . . الثاني: ما عرف علَّة الحكم فيه بنص أو إجماع، فيبيِّن المجتهد وجودها في الفرع باجتهاده»(٢).

وقد شرح هذا الكلام الطوفي بقوله: «هذا النوع الثاني من تحقيق المناط الذي هو بيان وجود العلَّة المنصوص عليها في الفرع، هو قياس دون النوع الأول الذي هو بيان القاعدة الكلية المتفق عليها أو المنصوص عليها في الفرع؛ لأنَّ هذا النوع الأول متفق عليه بين الأمة، وهو من ضروريات الشريعة لعدم وجود النص علىٰ جزئيات القواعد الكلية فيها؛ كعدالة الأشخاص وتقدير كفاية كل شخص ونحو ذلك، والقياس مختلف فيه، والمتفق عليه غير المختلف فيه؛ فالنوع الأول والثاني متغايران، والثاني قياس والأول ليس بقياس»(٣).

وقد اختار هذا التوجه ابن تيمية بقوله: «الأحكام الجزئية من حل هذا المال لزيد، وحرمته علىٰ عمرو، لم يشرعها الشارع شرعًا جزئيًا؛ وإنما شرعها كليًّا، مثل قوله تعالىٰ: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ . . . وهذا الحكم الكلي ثابت سواء وجد هذا البيع المعين أو لم يوجد»(٤).

فتحقيق المناط كما عرَّفه الإمام الشاطبي بقوله: «أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي،

---

(١) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ٣/ ٣٠٢.

(٢) ابن قدامة، روضة الناظر، ٢/ ١٤٥.

(٣) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٣/ ٢٣٥.

(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوىٰ، ٢٩/ ١٥٣.

لكن يبقىٰ النظر في تعيين محله»[1]. أي إنَّ الناظر الفقيه لا بد أن يكون قد علم العلَّة التي هي مناط الحكم في الأصل عن طريق مسالكها، وخاصة تخريج المناط وتنقيح المناط، ثم يثني عمله بوسيلة التحقق من مناط العلَّة علىٰ الفرع المراد الحكم عليه.

وقد وظف الشاطبي مفهوم تحقيق المناط بالمفهوم الكلي الذي يتجاوز علَّة القياس في الفرع الجزئي، فقال: «الشريعة لم تنص علىٰ حكم كل جزئية علىٰ حدتها؛ وإنما أتت بأمور كلية وعبارات مطلقة، تتناول أعدادًا لا تنحصر، ومع ذلك فلكل معين خصوصية ليست في غيره، ولو في نفس التعيين، وليس ما به الامتياز معتبرًا في الحكم بإطلاق، ولا هو طردي بإطلاق؛ بل ذلك منقسم إلىٰ الضربين، وبينهما قسم ثالث يأخذ بجهة من الطرفين، فلا يبقىٰ صورة من الصور الوجودية المعينة إلا وللعالم فيها نظر سهل أو صعب، حتىٰ يحقق تحت أي دليل تدخل، ولو فرض ارتفاع هذا الاجتهاد، أي تحقيق المناط، لم تنزل الأحكام الشرعية علىٰ أفعال المكلفين إلا في الذهن؛ لأنها مطلقات وعمومات وما يرجع إلىٰ ذلك، منزلاتٌ علىٰ أفعال مطلقات كذلك، والأفعالُ لا تقع في الوجود مطلقة؛ وإنما تقع مشخصة، فلا يكون الحكم واقعًا عليها إلا بعد المعرفة بأنَّ هذا المعين يشمله ذلك المطلق، أو ذلك العام»[2].

فتحقيق المناط يقوم علىٰ أساس تنزيل علَّة الحكم أو القاعدة الكلية علىٰ الصورة الجزئية، بحيث يتحقق فيها مقصودها، يبيِّن الدريني هذه المعاني فيقول هو: «إثبات مضمون القاعدة العامة، أو الأصل الكلي، أو العلَّة في الجزئيات إبان التطبيق، بشرط أن يكون كل من المضمون والعلَّة متفقًا عليه، فهو ضرب من الاجتهاد بالرأي في التطبيق الذي لا يمكن أن ينقطع حتىٰ فناء الدنيا»[3].

فالاجتهاد في تحقيق المناط متعلق أساسًا بفلسفة التنزيل.

وتأتي أدلة اعتبار تحقيق المناط ومبرراته في العملية التأويلية من خلال النقاط التالية:

١- أنَّ التشريع لم ينص علىٰ حكم كل جزئية بعينها؛ وإنما أعارها إلىٰ كليات،

(١) الشاطبي، الموافقات، ٣/ ٦٥.

(٢) المصدر نفسه، ٤/ ٩٢-٩٣.

(٣) الدريني، بحوث مقارنة في الفقه وأصوله، ١/ ١٢٦.

وألفاظ مطلقة أو عامة، وعلىٰ هذا الأساس فكل صورة لها خصوصية لا توجد في غيرها، فيتم إلحاق الجزئي بالكلي فيعطىٰ صورته في التطبيق بعد الاستعانة بمختلف المناهج التنزيلية كما سيأتي[1].

٢- أنَّ التكليف من دون توظيف تحقيق المناط في الكشف عن الأحكام الجزئية الخاصة، هو تكليف بالمحال؛ فالمكلف لا يعقل إلا ما دلَّ عليه علىٰ وجه الخصوص، دون ما تعلق بغيره أو ما كان مطلقًا؛ فالامتثال[2] متعلق بما تعلق بالمكلف عينًا وخصوصًا.

فأصل الاعتبار الذي يقوم عليه تحقيق المناط قائم في نصوص التشريع علىٰ أساس الضرورة التي يقتضيها النص في التطبيق، يقول الدريني: «إنَّ مبدأ تحقيق المناط الثابت بإجماع الأصوليين والفقهاء، وهو مقتضىٰ التشريع نفسه، لا يقل عن الاجتهاد بالرأي فيه خطرًا وأثرًا، عن الاجتهاد بالرأي في الاستنباط؛ إذ تتعلق بالتطبيق العملي ثمرات التشريع الإسلامي كله، بل ومقصد الشارع من إنزال الشريعة لتدبير الحياة الإنسانية علىٰ وجه الأرض، وإلا فاستنباط الأحكام نظريًا لا يغني عن تطبيقها عمليًا، واجتناء ثمراتها في مواقع الوجود»[3].

---

(١) المصدر السابق، ٤/ ٩٣.

(٢) المصدر نفسه، ٤/ ٩٤.

(٣) فتحي الدريني، بحوث مقارنة في الفقه وأصوله، ١/ ١٨٠.

الفرع الثاني

أقسام تحقيق المناط

يتوجه النظر في أقسام تحقيق المناط، إلىٰ طبيعة التفكير التنزيلي من حيث وقوعه؛ فيتحدد هذا التقسيم بناء علىٰ درجة التنزيل واستفراغ الوسع في النازلة أو المسألة المعروضة للإجابة، فطبيعة النظر التنزيلي تختلف علىٰ حسب نوع تحقيق المناط.

بناء علىٰ هذه المقدمة؛ فقد أحصىٰ الأصوليون نوعين من تحقيق المناط:

١- تحقيق المناط الخاص. ٢- تحقيق المناط العام.

أولًا: تحقيق المناط العام:

المراد بتحقيق المناط العام، هو بيان محل تحققه من حيث إنَّه لمكلف ما، أي إنَّه يتعلق بالنوع لا الأشخاص؛ ولهذا سمي عامًّا، فتحقيق المناط العام يكون بالنظر في التكاليف الآمرة والناهية، فيقوم الفقيه بإيقاعها علىٰ المكلفين أو المخاطبين علىٰ الجملة من غير التفات إلىٰ خصوصية المخاطب أو المكلف.

يبيِّن ابن تيمية هذا النوع بقوله: «هو أن يعلق الشارع الحكم بمعنىٰ كليّ، فينظر في ثبوته في بعض الأنواع، أو بعض الأعيان كأمره باستقبال الكعبة . . . وكفرضه تحليل اليمين بالكفارة، وكتفريقه بين الفدية والطلاق وغير ذلك. فيبقىٰ النظر في بعض الأنواع هل هي خمر، ويمين، وميسر، وفدية أو طلاق؟ وفي بعض الأعيان هل هي من هذا النوع؟ . . . وهذا النوع من الاجتهاد متفق عليه بين المسلمين»[1].

فالمطلوب من الفقيه في هذا النوع، هو تحقيق النظر في هذه الأنواع ليرجع كل نوع إلىٰ جنسه من الأحكام فيشمله حكمه؛ فالأمر يتعلق بنظرين؛ النظر العام في النص،

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوىٰ، ١٩/١٦.

ثم النظر في النوع، يقول الدريني: «الحكم التكليفي قبل مرحلة تطبيقه، وتحقيق مناطه في الجزئيات عام ومجرد، حتىٰ إذا جرىٰ الاجتهاد في تطبيقه علىٰ متعلقه من واقعة معينة، أو شخص معين، فإن تحقق مناطه في كل منهما كان الحكم التطبيقي في هذه الحال مساويًا للحكم التكليفي، ولا مراء في أنَّ المجتهد يبذل أقصىٰ طاقاته العلمية في سبيل تحقيق هذه المساواة بين الحكم التكليفي العام المجرد، وبين الحكم التطبيقي الاجتهادي أو الإفتائي، علىٰ الوقائع المعينة المعروضة التي يتعلق بها ذلك الحكم التكليفي العام»[1].

وقد نبَّه الشاطبي إلىٰ أهمية هذا النوع في العملية التأويلية، أو في التشريع عمومًا بقوله: «ولو فرض ارتفاع هذا الاجتهاد، لم تتنزل الأحكام الشرعية علىٰ أفعال المكلفين إلا في الذهن؛ لأنها مطلقات وعمومات وما يرجع إلىٰ ذلك، منزلاتٌ علىٰ أفعال مطلقات كذلك، والأفعالُ لا تقع في الوجود مطلقة، وإنما تقع معينة مشخصة، فلا يكون الحكم عليها إلا بعد المعرفة بأنَّ هذا المعين يشمله ذلك المطلق، أو ذلك العام، وقد يكون ذلك سهلًا، وقد لا يكون، وكله اجتهاد»[2].

فقد تبيَّن أنَّ تحقيق المناط العام هو أصل تعلق التشريع بمضامين الفروع علىٰ المخاطبين أو المكلفين، عن طريق تتبع الأجناس والأنواع وإلحاقها بمراداتها من الأحكام المفصلة.

ثانيًا: تحقيق المناط الخاص:

يتوجه هذا النوع من تحقيق المناط إلىٰ التعمق أكثر في أحوال المخاطبين، أو النوازل المرادة في البيان والتوجيه، فكونه خاصًّا هذا يعني أنَّه يختص بمعرفة دقائق الأمور، بعينها وشخصها، فهذا النوع يمكننا من الاطلاع علىٰ أحوال الأشخاص، لا الأنواع.

فهو يختص بالنظر في المكلف إلىٰ كل واقعة بعينها وشخصها، يعرِّفه الإمام الشاطبي بقوله: «وعلىٰ الجملة، فتحقيق المناط الخاص نظر في كل مكلف بالنسبة

---

(١) الدريني، بحوث مقارنة في الفقه وأصوله، ١/ ١٣٣.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٥٦.

إلىٰ ما وقع عليه من الدلائل التكليفية، بحيث يتعرف منه مداخل الشيطان ومدخل الهوىٰ والحظوظ العاجلة، حتىٰ يلقيها هذا المجتهد علىٰ ذلك المكلف مقيدة بقيود التحرز من تلك المداخل، هذا بالنسبة إلىٰ التكليف المنحتم وغيره، ويختص غير المنحتم بوجه آخر، وهو النظر في ما يصلح بكل مكلف في نفسه بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص؛ إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة علىٰ وزان واحد، فربَّ عمل صالح يدخل بسببه علىٰ رجل ضرر أو فترة، ولا يكون كذلك بالنسبة إلىٰ آخر»[1].

فتحقيق النظر في هذا النوع يتم عن طريق تعميق النظر في الملابسات الخاصة بالمكلف أو بالحادثة، فتحقيق مناطها الخاص يقوم علىٰ أساس استحضار الخصوصيات والأحوال الدقيقة التي تعبِّر عن حقيقة هذا الأمر، وهذا النظر المقاصدي تقتضيه طبيعة التشريع، أو كما يقول الدريني: «ليس من المعقول، ولا من المقبول شرعًا، أن يحكم واقعة معينة بحكم واحد، مهما اختلفت ظروفها وملابساتها؛ ذلك لأنَّ لهذه الظروف تأثيرًا في نتائج التطبيق... والواجب شرعًا تطبيق الحكم المناسب لكل شخص علىٰ حدة، في ضوء ظروفه الخاصة التي تنهض بدليل تكليفي معين يستدعي حكمًا خاصًا في حقه؛ لأنَّ تعميم الحكم التكليفي علىٰ جميع المكلفين يفترض التشابه في الظروف، وقد لا يوجد»[2].

إنَّ هذا النوع يعتبر معين العملية الاجتهادية القائمة علىٰ قواعد المقاصد، وقد تفانىٰ خليفة المسلمين عمر ﷺ في توظيف تحقيق المناط الخاص، وذلك في عام المجاعة، ومنه الزواج من الكتابيات، وحبس الأراضي وعدم تقسيمها علىٰ الجيش... إلخ.

فتحقيق المناط الخاص يعتبر منهجًا ضروريًا لدىٰ الفقيه في صناعة الفتوىٰ، والتصدي للنوازل والمستجدات؛ فمن دونها لا يمكن الوقوف علىٰ حقيقة المسائل، فآلة الفتوىٰ والاستنباط والتأويل قائمة علىٰ أساس تحقيق النظر العميق في ظروف

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٩٨.

(٢) الدريني، بحوث مقارنة في الفقه وأصوله، ١/ ١٣٤.

المسألة بمعرفة قوانينها وحقيقتها، وقد يستدعي من الفقيه الاستعانة بأهل الخبرة في تصوير المسائل وتكييفها، وبيان حقيقتها.

فمجالات الاجتهاد كثيرة خاصة في زماننا حيث كثرت الحوادث، مثل العقود المالية والبنكية، فقد قدمت المعاملات المعاصرة صنوفًا كثيرة ومتطورة من هذه العقود، فالحكم عليها لا يتحقق إلا خلف النظر العميق في هذه العقود.

كذلك الشؤون الطبية والحوادث الجسمية وغيرها، كلها تستدعي نظرًا عميقًا؛ فمن وراء تحقيق المناط الخاص، تقدم للفقيه معطيات عميقة حقيقية عن المسألة وظروفها.

المطلب الثالث

قواعد التنزيل وتطبيقاتها في التأويل

لقد ذكرنا آنفًا أنَّ نظرية التنزيل تقوم منهجية النظر فيها علىٰ أساس تحقيق المناط، حيث يُعد البنية الجوهرية التي تتحدد بها معاني التنزيل المقاصدية، ومبدأ تحقيق المناط هو المعيار الذي تندرج تحته جملة من القواعد التنزيلية في عملية التأويل، يقول الدريني: «إنَّ منشأ تحقيق المناط الخاص -هو كما قال الشاطبي- أصل النظر في مآلات الأفعال؛ وتأسيسًا علىٰ ذلك يندرج في هذه القاعدة مبدأ سد الذرائع، ومبدأ فتح الذرائع، والتعسف في استعمال الحق، ومبدأ الاستحسان»[1].

فهذه القواعد كلها روافد مقاصدية تقوم علىٰ أساس النظر التنزيلي في الأحكام والنوازل، وتتبُّع أحوالها والقيام بفحص بنيتها الداخلية؛ حتىٰ تصبح أمام الفقيه جلية واضحة، يتسنىٰ له بعد ذلك الحكم عليها وتوجيه مقصد الشارع الحكيم فيها.

إنَّ أهم هذه الروافد المقاصدية تتمثل في ثلاث قواعد أساسية تندرج تحتها أحكام وتطبيقات كلها تدخل في نظرية التنزيل، وهي:

١- قاعدة المآل. ٢- قاعدة الاستحسان. ٣- قاعدة الذرائع.

نفصّل الحديث في كل قاعدة ونضرب لها من الأمثلة؛ لنوضح كيف تشكل منهجًا تنزيليًا في تتبُّع الفروع، والوقوف عليها في أثناء التطبيق.

---

(١) الدريني، بحوث مقارنة في الفقه وأصوله، ١/ ١٤٣.

الفرع الأول

قاعدة المآل

لقد استثمر الأصوليون قاعدة المآل استثمارًا عميقًا، وجعلوها مناط نظرية التنزيل؛ فترجمتها كتبهم في مختلف القواعد والضوابط الفقهية، مثل سد الذريعة والحيل وقواعد أخرىٰ مثل «الأمور بمقاصدها»، و«الأمور بعواقبها»، و«الضرر في المآل ينزل منزلة الضرر في الحال».

أما عن الصناعة التأليفية فلا نجد للسابقين من عرف قاعدة المآل، أو ألف فيها كتابًا مستقلًا، كل ما هنالك أنهم ترجموا هذه القاعدة في أبواب متفرقة.

ونظرًا لأهمية هذه القاعدة في الاجتهاد وعلم التأويل؛ أفرد لها بعض المعاصرين بحوثًا خاصة، واجتهدوا في بيان تعريفها ومتعلقاتها.

عرَّف الريسوني قاعدة المآل فقال: «ومعناه: -أي اعتبار المآل- النظر فيما يمكن أن تؤول إليه الأفعال والتصرفات والتكاليف موضوع الاجتهاد والإفتاء والتوجيه، وإدخال ذلك في الحسبان عند الحكم والفتوىٰ»[1].

وعرَّفه فريد الأنصاري بقوله: «أصل كليّ يقتضي اعتباره تنزيل الحكم علىٰ الفعل بما يناسب عاقبته المتوقعة استقبالًا»[2].

وعرَّفه عبد الرحمن السنوسي بقوله: «تحقيق مناط الحكم بالنظر في الاقتضاء التبعي الذي يكون عليه عند تنزيله من حيث حصول مقصده، والبناء علىٰ ما يستدعيه ذلك الاقتضاء»[3].

---

(١) الريسوني، جمال باروت، الاجتهاد؛ النص الواقع، المصلحة، ص٦٧.

(٢) فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي عند الشاطبي، ص٤٢٨.

(٣) عبد الرحمن السنوسي، اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، ص١٩.

من خلال هذه التعاريف نجد أنَّ قاعدة اعتبار المآل تعتمد علىٰ النظر في العواقب؛ وذلك بتتبُّع الحكم نحو الواقعة التي يدل عليها إلىٰ مجال تطبيقها وتوظيفها، وذلك بالانتقال من الواقع إلىٰ المتوقع.

فالتنزيل يتعلق بالجزئيات التي تمثل العوارض الفعلية للأمر في الواقع، بحيث يراعي الفقيه عند التطبيق صحة النتائج، بأن تكون غير مناقضة لمقصود الشارع الحكيم؛ فنظر الفقيه لا بدَّ أن يكون مسلطًا علىٰ الحكم في صورته ثم في تطبيقه وواقعه، والواقع لا بدَّ أن يكون مكللًا بمنظار مقصد المآل، حتىٰ تكتمل الرؤية المنهجية في تقرير الحكم، وبذلك يتحقق مقصود الشارع الحكيم.

وأول استعمال لمصطلح المآل للشاطبي في موافقاته، قوله: «فإذا نظر المتسبب إلىٰ مآلات الأسباب؛ فربما كان باعثًا له علىٰ التحرز من أمثال هذه الأشياء»[1]، ويقول في موضع آخر: «ومن تتبع مآلات اتباع الهوىٰ في الشرعيات وجد من المفاسد كثيرًا»[2]. فهذه مواضع متعددة كلها متعلقة بقاعدة اعتبار المآل، وعليها أسس نظريته المآلية، وبعد طول نظر في مقصدية المآل، وتوظيفها كمحرك أساسي في نظرية المقاصد يعلن الإمام الشاطبي قاعدة اعتبار المآل مؤسسًا: «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعًا، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة»[3]، فأعلن في المسألة العاشرة عن أصل اعتبار مآلات الأفعال.

أمثلة على اعتبار قاعدة المآل:

١- المنع من التزوج بأكثر من أربع:

قوله تعالىٰ: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا﴾ [النساء: ٣]، فقد ورد هذا بتحديد عدد الزوجات اللواتي يجمعها الرجل في عصمته، وقد جاء النص مباشرة مشفوعًا بالحديث عن العدل، فهذا اعتبار مآلي مقصود؛ وذلك لما كان جمع النسوة

(١) الشاطبي، الموافقات، ١/ ٢٦٣.

(٢) المصدر نفسه، ٢/ ٢٩٩.

(٣) المصدر نفسه، ٤/ ١٥٢.

مدعاة إلىٰ التفريق بينهم، وارتكاب الجور، وجد الشارع الحكيم أن يبيح التعدد بحضور مقصدية العدل بين الزوجات، فالقسط بين الزوجات مثل أكل مال اليتيم، وظلمه.

٢- عدم إقامة عمر حد السرقة عام المجاعة:

فقد حدث أنَّ أمير المؤمنين عمر ﷺ، منع تطبيق حد السرقة عام المجاعة بقوله: «لا يقطع في عذق، ولا عام سنة»[١]؛ وذلك لعدم استيفاء شروط الحد، وهي ورود شبهة المجاعة الملجئة إلىٰ أخذ حق الغير دون إذن منه، فقد كان أخذ المال علىٰ وجه الضرورة والحاجة الملحة، ومن ثَمَّ كان وجوب المواساة عند الشدة؛ فاقتضىٰ ذلك ارتفاع الحكم.

فنحن أمام مناطين؛ مناط عام يوجب الحد، لوجود أخذ المال بغير حق، لكن هذا المناط مردود بمناط آخر خاص متعلق بشبهة الضرورة والحاجة الملحة، فينفي وقوع الحد، فهذا الانتقال من مناط عام إلىٰ خاص، كان بناءً علىٰ قاعدة اعتبار المآل التي استصحبت الحكم، أو الحادثة إلىٰ نتائج تطبيقها.

٣- تضمين الصنّاع:

لقد قضىٰ أمير المؤمنين علي ﷺ بتضمين الصناع، وعندما سئل: أليس الصانع أمينًا علىٰ ما في يده؟ قال: لا يصلح الناس إلا ذاك[٢].

فالأصل أنَّ يَدَ الصانع يدُ أمانة لكن عليًا رأىٰ أنَّ الحكم يقتضي بالنظر إلىٰ المآل بتضمين الصانع؛ وذلك لما آلت إليه الأمور، من الكذب وقلة التدين، فضعفت كثير من النفوس؛ وبالتالي لا أمان علىٰ أموال الناس في أيديهم، فقد يسرقها أحدهم، ويدعي أنها احترقت، أو أخذت منه.

قال القرافي: «وكذلك اختلف في تضمين الصنّاع؛ لأنهم يؤثرون في السلع بصنعتهم، فتتغير السلع فلا يعرفها ربها إذا بيعت، فيضمنون سدًّا لذريعة الأخذ أم لا يضمنون لأنهم أجراء؟ وأصل الإجارة علىٰ الأمانة قولان، وكذلك تضمين حملة

---

(١) مصنف عبد الرزاق، باب القطع في عام سنة، رقم (١٨٩٩٠)، ١٠/ ١٤٢.

(٢) مصنف ابن أبي شيبة، باب في القصار والصباغ، رقم (٢١٠٥١)، ٤/ ٣٦٠.

الطعام لئلا تمتد أيديهم إليه»[1].

فهذه بعض التطبيقات علىٰ اعتبار المآل، وقد رأينا كيف أنَّ فقهاء الصحابة قد تفانوا في هذا الأصل التشريعي المقاصدي، لا سيما عمر ﷺ، فهذه الاجتهادات انطلقت من مقصدية المآل؛ لأنَّه هو الذي يحقق المناط، ويحدد حقيقة المسألة باجتماع ملابساتها وظروفها.

فهذا العمل المآلي لهذه النصوص ليس افتئاتًا علىٰ الأدلة القطعية والنصوص الواضحة، وليس إسقاطًا لحدود الله؛ لأنَّ هذه الاجتهادات «لم تعطل أحكامًا بسبب النظر المصلحي، أو أنَّ العقل توصل إلىٰ تغيير ذلك، بل لم يقع تطبيقها؛ لأنها بعد النظر والتحقيق تبيَّن أن مناطاتها وشروطها لم تتوفر بعد، وأنَّ مصالحها المعتبرة المنوطة بها ليس لها وجود لو طبقت علىٰ ذلك الوضع؛ فهي في الحقيقة معلَّلة بالمصالح المشروعة المعتبرة وجودًا وعدمًا، وليس بتوهم المصالح الخيالية»[2].

وبناء هذه المصالح قد اقتضته الأدلة الكلية المقاصدية، وتعتبر قاعدة اعتبار المآل هي الرافد الأساسي في هذه الاجتهادات؛ لأنها قائمة أساسًا علىٰ تحقيق المناط الذي ينظر في مآلات الأفعال، ونتائج التصرفات.

---

(١) القرافي، الفروق، ٢/ ٣٢.

(٢) نور الدين الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، ٢/ ٩٧.

الفرع الثاني

قاعدة الاستحسان

إنَّ قاعدة الاستحسان تُعد من قواعد التنزيل الذي يعتمد علىٰ تحقيق المناط في المسائل والنوازل، عن طريق استصحاب النظر في مقصود الشارع الحكيم؛ لأنَّه استثناء من الدليل العام، وذلك للعوارض المحيطة بالمكلف.

عرَّفه ابن رشد كما نقله الإمام الشاطبي، بقوله: «هو أن يكون طردًا لقياس يؤدي إلىٰ غلو في الحكم، ومبالغة فيه فيعدل عنه في بعض المواضع لمعنىٰ يؤثر في الحكم يختص به في ذلك الموضع»[1].

فالاستحسان هو العمل بمصلحة جزئية في الحكم، عدل بها إما عن القياس عن طريق علَّته، أو عمل به في مقابل مصلحة كليّة، لكون تحقيق المناط مؤسسًا علىٰ العدول عن القاعدة الكليّة إلىٰ معنىٰ جزئي اختص بها، ولا تشمله. وهذا العدول لم يكن منشؤه التشهي والهوىٰ، بقدر ما هو اعتناق للأدلة المقاصدية الأخرىٰ التي تقتضي ذلك عند التطبيق، يقول الإمام الشاطبي في توضيح بنيته المقصدية: «ومما ينبني علىٰ هذا الأصل قاعدة الاستحسان، وهو -في مذهب مالك- الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كليّ، ومقتضاه الرجوع إلىٰ تقديم الاستدلال المرسل علىٰ القياس، فإنّ من استحسن لم يرجع إلىٰ مجرد ذوقه وتشهيه؛ وإنما رجع إلىٰ ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المفروضة، كالمسائل التي يقتضي القياس فيها أمرًا، إلا أنَّ ذلك الأمر يؤدي إلىٰ فوت مصلحة من جهة أخرىٰ، أو جلب مفسدة كذلك»[2].

---

(١) الشاطبي، الاعتصام، ص٤٧٢.

(٢) الشاطبي، الموافقات، تحقيق: مشهور حسن، ٥/ ١٩٣.

فالاستحسان صورة من صور الاجتهاد التنزيلي القائم علىٰ تحقيق المناط؛ لأنَّ تنزيل الأحكام علىٰ واقع المكلف، أو واقع النازلة، لا يأتي اعتباطًا؛ وإنما هو خاضع لاعتبار المآل، الذي يحدد المقصود بعد تحقيق مناط الحكم في أثناء تطبيقه؛ فالأخذ بالاستحسان ليس ليًّا للنصوص، أو هروبًا من المعنىٰ الظاهر؛ وإنما هو نظر مصلحي يتوجب مراعاته بعد توظيف تحقيق المناط في هذه الاستثناءات، وتجاوز المقتضىٰ الأصلي للحكم، فعند النظر المآلي يكون العدول عن القاعدة العامة أو القياس الظاهر ضرورةً تقتضيها مقاصد التشريع.

يقيم الشاطبي الاستحسان علىٰ قاعدة المآل، بعد أن يكلِّل ذلك كله بمسلك تحقيق المناط؛ ولهذا فهو يرىٰ كثيرًا من الترخصات في العبادات والمعاملات، هي علىٰ طريق الاستحسان، حيث اقتضتها طبيعة التشريع؛ لذا يقول: «فإنَّ حقيقتها ترجع إلىٰ اعتبار المآل في تحصيل المصالح أو درء المفاسد علىٰ الخصوص، حيث كان الدليل العام يقتضي منع ذلك؛ لأنَّا لو بقينا مع أصل الدليل العام لأدىٰ إلىٰ رفع ما اقتضاه ذلك الدليل من المصلحة، فكان من الواجب رعي ذلك المآل إلىٰ أقصاه، ومثله الاطلاع علىٰ العورات في التداوي، والقراض، والمساقاة، وإذا كان الدليل العام يقتضي المنع، وأشياء من هذا القبيل كثيرة»[1].

وقد أحصىٰ الأصوليون موارد الاستحسان، فجعلوا مدار العدول عن الدليل إلىٰ معنىٰ مقصود إما بسبب المصلحة، أو العرف، أو عمل أهل المدينة، أو بسبب التيسير ورفع الحرج والمشقة عن الناس، أو بسبب الضرورة . . . إلخ.

أمثلة قاعدة الاستحسان:

١- مسألة التبرع بالأعضاء ونقلها وزرعها:

الأصل العام، أو القياس يقضي بحرمة تصرف الإنسان بجسده لا كلًّا ولا جزءًا؛ فلا يجوز نقل أي عضو منه أو التبرع به، أو التصرف فيه خارجًا؛ لأنَّ الجسم وديعة لا يجوز التصرف فيها، وقد جاءت النصوص متضافرة علىٰ حرمة هذه التصرفات؛ لأنَّ الإنسان مكرم، والتكريم يقتضي عدم التصرف فيه بما يناقض معطيات هذا التكريم.

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ٥/ ١٩٥. تحقيق: مشهور حسن.

رغم وجود هذا الأصل العام في المسألة إلا أنَّ الفقهاء اختلفوا في ذلك، لكن ما رجَّحه مجمع الفقه الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي[1]، هو جواز ذلك بشروط معينة؛ وذلك أنهم استندوا إلىٰ قاعدة الاستحسان التي أوجبت العدول عن الأصل العام، إلىٰ المصلحة الجزئية التي اقتضاها الجواز؛ ألا وهي الضرورة والحاجة، فمستند الاستحسان في العدول عن القياس هو الضرورة، وذكروا الأحكام التالية:

- أنَّ أخذ عضو من جسم إنسان حي، وزرعه في جسم إنسان آخر، مضطر إليه لإنقاذ حياته، أو لاستعادة وظيفة من وظائف أعضائه الأساسية؛ هو عمل جائز لا يتنافىٰ مع الكرامة الإنسانية. بالشروط التالية:

- أن لا يضر أخذ العضو من المتبرع به ضررًا يخل بحياته.

- أن يكون إعطاء العضو طوعًا من المتبرع دون إكراه.

- أن يكون زرع العضو هو الوسيلة الطبية الوحيدة الممكنة لمعالجة المريض المضطر.

-أن يكون نجاح كل من عمليتي النزع والزرع محققًا في العادة، أو غالبًا.

٢- حكم العمليات التجميلية:

إنَّ الأصل هو عدم جواز تغيير الخلقة التي خلق الله الناس عليها؛ لتضافر الأدلة المستفيضة في ذلك، إلا أنَّ الفقهاء عدلوا عن هذه القاعدة العامة، وخالفوا القياس، استنادًا علىٰ قاعدة الاستحسان؛ فقالوا بجواز العمليات التجميلية في بعض الحالات، مثل الذين ولدوا بتشوه خلقي، أو أصبحوا مشوهين خلقيًا بعد مرض، أو حادث؛ فهذه لا شك بجواز التجميل فيها؛ لأنها موقعة في الحرج الشديد، ويسبب له معاناة نفسية، وأضرارًا ظاهرة في حياته وواقعه. فالعدول استند إلىٰ الاستحسان تحت مبرر الحرج الشديد، وهذا مقصود في التشريع ظاهر.

٣- التداوي الخارجي بالنجس:

معلوم أنَّ التمضخ بالنجاسة محرَّم، قال الجويني: «ذهب طوائف من الفقهاء إلىٰ أنَّه يحرم علىٰ الإنسان التمضخ بالنجاسات من غير حاجة ماسة . . . وحرم علىٰ المرء

---

(١) عقيل بن أحمد العقيلي، حكم نقل الأعضاء في الفقه الإسلامي، ص٦٣.

أن يلبس جلود الكلاب والخنازير»[1].

كثيرة هي المراهم والأدوية المستخلصة من النجاسات، فشحم الخنزير يعتبر مادة أساسية في كثير من المراهم والكريمات، ومواد التجميل؛ فالقياس في حكم هذه الأدوية والمراهم هو التحريم قياسًا علىٰ التمضخ بها، لكن الاستحسان يجيز استعمال هذه المراهم في ظاهر الجسم؛ وذلك استنادًا علىٰ الحاجة قياسًا علىٰ لبس الحرير[2]، وكذلك قياسًا علىٰ استنجاء الإنسان بيده؛ فعن طريق هذه المبررات الاستحسانية جوزوا الادهان بهذه المراهم.

٤- النظر إلىٰ عورة المرأة الأجنبية بغرض التداوي:

الأصل العام والقاعدة الكلية هو عدم جواز النظر إلىٰ عورة المرأة الأجنبية، فقد تظافرت النصوص في تحريم ذلك؛ وذلك سدًّا لذريعة الزنا. وقد استثنىٰ الفقهاء النظر لعورة الأجنبية استحسانًا، وذلك لغرض التداوي، وقد استند الاستحسان علىٰ الضرورة، فهذا الاستحسان وقف أمام قياسين[3]: قياس يقضي بحرمة النظر إلىٰ الأجنبية، وذلك للفتنة والتحريض علىٰ الزنا، فالنظر بوابة الزنا. ووصف آخر يقوم علىٰ المشقة التي تلحق ترك المرأة المريضة من دون تطبب؛ فأعملت علَّة التيسير، ورفع المشقة، وهذا يقتضي العدول عن القياس الأول، إلىٰ الوصف الثاني؛ فهذا الاستحسان استند علىٰ مبرر مقاصدي، ألا وهو الضرورة.

---

(١) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ٢/ ٩٣٩.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوىٰ، ٢٤/ ٢٧٠.

(٣) أبو زهرة، أصول الفقه، ٢٦٥.

الفرع الثالث

قاعدة الذرائع

إنَّ قاعدة الذرائع تعد أصلًا من أصول التشريع المقاصدية، وتظهر قيمته التنزيلية، في كونه قاعدة إجرائية تقوم علىٰ أساس تحقيق المناط، المرتبط أساسًا باعتبار مآلات الأفعال والتصرفات، فإعمال الذرائع معتبر مقصود شرعًا، يبيِّن ابن القيم حقيقة الذرائع ومبرراتها التشريعية فيقول: «لمَّا كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تفضي إليها؛ كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها، فوسائل المحرمات والمعاصي في كراهتها، والمنع منها بحسب إفضائها إلىٰ غاياتها وارتباطاتها بها، ووسائل الطاعات والقربات في محبتها، والإذن فيها بحسب إفضائها إلىٰ غاياتها، فوسيلة المقصود تابعة للمقصود، وكلاهما مقصود، لكنه مقصود قصد الغايات، وهي مقصودة قصد الوسائل، فإذا حرم الربُّ تعالىٰ شيئًا، وله طرق ووسائل تفضي إليها، فإنَّه يحرمها ويمنع منها تحقيقًا لتحريمه، وتثبيتًا له ومنعًا أن يقرب حماه، ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية إليه لكان ذلك نقضًا للتحريم، وإغراء للنفوس به، وحكمته تعالىٰ وعلمه يأبىٰ ذلك كل الإباء»[1].

إنَّ هذا النص الطويل من ابن القيم يحمل الدلالات المقاصدية التي تقوم عليها فلسفة التشريع، في مراعاة المقاصد والوسائل، فالنظر المقاصدي في النصوص لا يقف عند حد الغايات والنتائج فقط؛ بل إنَّه يستصحب النظر إلىٰ الوسائل أيضًا، فقاعدة سد الذرائع تعد «أحد أرباع التكليف»[2]، ولها أثر كبير في العملية التأويلية، فهي تدخل أساسًا في نظرية التنزيل. فتحقيق المناط يقتضي استصحاب النظر في مآل

---

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ٣/ ١٣٥.

(٢) المصدر نفسه، ٣/ ١٥٩.

المسألة، فإذا كانت ذريعة إلىٰ واجب فهي واجبة، وإذا كانت ذريعة ووسيلة إلىٰ محرم فهي محرمة.

فالفعل أو التصرفات المختلفة في الحياة، قد تكون في أصلها وفي ابتداء أمرها، لا تعلق لها بأي مفسدة، لكن تطبيقها والعمل بها، أو نقلها عن مكانها القار إلىٰ مختلف التصرفات الحياتية قد يؤدي إلىٰ مفسدة غالبة أو محققة، فيقضي ذلك بسدها ومنعها، يقول علال الفاسي: «ومن أعمال الإنسان ما لا تحدث عنها مفسدة في أول الأمر، لكنها تفضي إلىٰ الفساد، وذلك بقصد أو بغير قصد . . . والقصد إلىٰ المفسدة في المآل يحصل القاصد مسؤولية العمل، وإن تخلف ما قصد إليه في النهاية، وكما أنَّ الشريعة منعت ما فيه الفساد ابتداء، منعت ما فيه الفساد نهاية، وهذا ما يسمىٰ بسد الذرائع»[1].

وقد تفانىٰ الإمام القرافي في بيان حقيقتها، ووظيفتها في التشريع، فقال: «اعلم أنَّ الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها، وتكره وتندب، وتباح، فإنَّ الذريعة هي الوسيلة، فكما أنَّ وسيلة المحرم محرمة؛ فوسيلة الواجب واجبة كالسعي للجمعة والحج. وموارد الأحكام علىٰ قسمين: مقاصد وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، ووسائل وهي الطرق المفضية إليها، وحكمها حكم ما أفضت إليه من تحريم وتحليل، أي إنها أخفض رتبة من المقاصد في حكمها، والوسيلة إلىٰ أفضل المقاصد أفضل الوسائل، وإلىٰ أقبح المقاصد أقبح الوسائل، وإلىٰ ما يتوسط متوسطة»[2].

فلسفة التشريع مبنية علىٰ بعد نظر مقاصدي رفيع؛ فقاعدة الذرائع تعتبر تجليًا من التجليات الإبداعية للفكر المقاصدي؛ فالحرام وارتكاب المفاسد، ليس دائمًا ذلك الذي يتناول المحرمات ابتداء، كشرب الخمر، والتعامل بالربا، فقد يفعل الإنسان عملًا مباحًا بعين الشرع، وجنس قواعده، لكن يفضي عمله بالمباح هذا إلىٰ ارتكاب المحظورات والمفاسد، فيقوم الشارع الحكيم، بسد ذريعة الفساد هذه التي نتجت عن التلبس بالمباح، فعمل هذا المكلف كان مشروعًا ابتداء؛ لأنَّ ما يقدم عليه مباح في التشريع، لكن تلبسه به وتوظيفه في ظروف ما، وملابسات ما، يصبح هذا المباح مظنَّة

---

(١) علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ١٥٨.

(٢) القرافي، الفروق، ٢/ ٦١.

أو مئنة إلىٰ مفسدة غالبة؛ فيقطع التشريع أسبابها عن هذا العمل الفاسد، فيكون المباح وقتها في زمرة المحرمات والممنوعات، بعد أن كان مشروعًا.

أمثلة عن قاعدة الذرائع:

١- توريث المطلقة ثلاثًا في مرض الموت:

من المعلوم أنَّ المطلقة ثلاثًا لا حظَّ لها في الميراث؛ لأنَّ الطلاق ثلاثًا يعتبر بينونة كبرىٰ لا تحل له حتىٰ تتزوج أحدًا غيره ثم يطلقها، ويترتب علىٰ ذلك عدم توريثها.

لكن أغلب الفقهاء أفتوا بتوريث المطلقة ثلاثًا إذا تم ذلك في مرض الموت، وذلك لو مات في مرضه الذي طلقها فيه[١].

وقد احتجوا في ذلك بقاعدة سد الذرائع؛ فالطلاق وإن كان مباحًا له، في كل وقت، لكنه في هذه الحالة متهم بأنَّه اتخذ من هذا المباح وسيلة لإلحاق الضرر بالزوجة، بمنعها حظها من الميراث، فقاموا بسد هذه الذريعة، بمعاملته بنقيض مقصوده، كمن يقتل مورثه.

٢- قتل الجماعة بالواحد:

ما جاءت به النصوص أنَّ الظاهر هو المساواة في القصاص، بين القاتل والمقتول، لكن أمير المؤمنين عمر ﷺ، ترك هذا الظاهر، وأمر بالاقتصاص من اثنين في واحد اشتركا في قتله؛ فقد حدث ذلك لما اشتركت امرأة في اليمن مع خليلها في قتل ابن زوجها، فكتب إليه عامله، فتوقف أولًا ثم استشار عليًّا ﷺ، فقال له: «يا أمير المؤمنين أرأيت لو أنَّ نفرًا اشتركوا في سرقة جزور، فأخذ هذا عضوًا وهذا عضوًا، أكنت قاطعهم؟ فقال: نعم، قال: وذلك مثله، فكتب إلىٰ عامله قائلًا: أن اقتلهما، فلو اشترك فيه أهل صنعاء كلهم لقتلتهم»[٢].

فعمل أمير المؤمنين كان استدلالًا بقاعدة الذرائع؛ لأنَّ الامتناع عن قتل المشتركين، هو أولًا خرم لمقصد القصاص، وثانيًا لأنَّه ذريعة إلىٰ قتل الناس، وذلك عن طريق الاشتراك في القتل، فلو كان الاشتراك شبهة قوية في عدم القصاص من

---

(١) ابن قدامة، المغني، ٦/ ٣٧٢.

(٢) ابن القيم، إعلام الموقعين، ١/ ٢١٣.

المشتركين لكان ذلك ذريعة. فكان فقه أمير المؤمنين استصلاحيًا مقاصديًا، يعتمد علىٰ نظرية التنزيل اعتمادًا كليًّا.

٣- امتناع عمر ﷺ عن تقسيم أراضي الفتوح:

لقد اشتهر في فقه عمر ﷺ أنّه امتنع عن قسمة أرض العراق المفتوحة عنوة، علىٰ عكس ما دلت عليه النصوص الظاهرة، وعمل النبي ﷺ في ذلك بتقسيم أراضي خيبر وغيرها من أعمال الصحابة الكرام، لكن عمر ﷺ امتنع، وخالف بذلك ما ذهب إليه كثير من الصحابة الكرام[١].

وقد كان نظر أمير المؤمنين عميقًا؛ حيث استند إلىٰ الفقه المصلحي، القائم علىٰ قاعدة سد الذرائع، فقد كان توظيفه لنظرية التنزيل عن طريق الذرائع توظيفًا ثاقبًا استند فيه إلىٰ المعايير الآتية:

- العجز المالي في الدولة، فبلاد العراق التي فتحت، ليس فيها موارد، ولو قسمت لشكلت عبئًا كبيرًا علىٰ بيت المال.

- لو قسمت الأراضي علىٰ الجند، لكان ذلك ذريعة للتقاعس عن الجهاد.

- سد ذريعة حرمان بقية المسلمين وعامتهم من الانتفاع بهذه الأراضي؛ لهذا أبقاها عمر ﷺ في يد أصاحبها، وفرض عليهم خراجًا يكون معينًا حقيقيًا لبيت المال؛ فيستفيد منه المسلمون جميعًا، ولا تستأثر به فئة بعينها[٢].

هذه المبررات وغيرها، تعد استنادًا متينًا من طرف أمير المؤمنين عمر ﷺ علىٰ قاعدة سد الذرائع، فقد قيَّد هذا المباح، لما غلب علىٰ ظنّه أنَّ إطلاقه للناس سيؤدي غالبًا أو حتمًا إلىٰ ذريعة فساد؛ فقام بتقييد هذا المباح وكفه، لسد هذه الذريعة.

---

(١) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٨/ ٤.

(٢) محمد هشام البرهاني، سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، (دار الفكر، دمشق، ط١: ١٩٨٥م)، ص٥٢١.

الخاتمة

لقد خضنا غمار التنقيب في مناهج التأويل في الفكر الأصولي مع دراسة مقاربية بمناهج التأويلية المعاصرة، وقد تناولنا البحث في بابين؛ **الباب الأول** كان بابًا تأسيسيًا نظريًا عرضنا فيه لكل من النظرية التأويلية الأصولية، والنظرية التأويلية المعاصرة.

أما الباب الثاني فكان بابًا إجرائيًا عرضنا فيه لمناهج التأويل في العملية التأويلية، سواء في التأويل الأصولي، أو في التأويلية المعاصرة؛ فكان مقصود بحثنا فيه خطوات عملية في مختلف الآليات التي تتدخل أساسًا في عملية التأويل.

من خلال هذه الخريطة العلمية لبحثنا فقد توصلنا إلىٰ ما يلي:

١- أنَّ الحديث عن التأويل الأصولي لا بدَّ أن يتعمق النظر فيه إلىٰ الأصول الأولىٰ التأسيسية، ونقصد بذلك مرحلتين حاسمتين:

المرحلة الأولىٰ:

مرحلة ما قبل التدوين، فقد رأينا منهجية الرعيل الأول من الصحابة الكرام في عملية التأويل والاجتهاد، فالصحابة الكرام هم من أعلنوا عن أهم القواعد التأويلية، بعدما فهموها قولًا وعملًا من النبي ﷺ، فقد كانت اجتهاداتهم تعبِّر عن كل معاني المقصدية التي تستصحب النظر المزدوج في النصوص، أي النظر اللغوي، والمتمثل في اتباع معهود العرب، والنظر الثاني والمتمثل في رعاية المصلحة.

وقد رأينا مثالًا علىٰ ذلك من الفقه العمري الذي يُعد هو التأسيس الحقيقي لمناهج التأويل، ولحدود الفهم، ومع ذلك لم يكن فقه الصحابة انفراديًا في كثير من الأحيان؛ بل كان يعتمد علىٰ الاجتهاد الجماعي، الذي يجتمع عليه فقهاء الصحابة، وقد رأينا

هذا الاجتهاد في عهد أبي بكر الصديق ﷺ، وفي فترة عمر ﷺ، فكان الفقه شوريًا وجماعيًا.

لكن رغم ذلك لم يمنعهم من الاجتهاد الانفرادي؛ لأنَّ مقومات التشريع الإسلامي، وحقيقة النظر في النصوص التي ورثوها عن النبي ﷺ هي التي علَّمتهم وأورثتهم أنَّ الاجتهاد والاستنباط ضرورة لا يستقيم التشريع إلا بوجودها وحيويتها.

ولعل من أهم مبررات الانفراد بالاجتهاد، هو تفرق الصحابة في الأمصار، خاصة في عهد عثمان ﷺ؛ فانتشارهم في الأمصار هو الذي جعلهم يكونون رؤية خاصة في الاجتهاد، كل علىٰ حسب تكوينه، ومعينه من الوحي.

إذا جئنا إلىٰ منهجية الصحابة في الاستنباط فقد تباينت في بعض الأحيان، فمنهم المكثر للقول بالمصلحة مثل عمر ﷺ، ومنهم المقل إلىٰ غير ذلك.

لم يتغير الأمر كثيرًا بالنسبة إلىٰ التابعين، حيث إنهم نهجوا علىٰ ما كان عليه فقهاء الصحابة، وكل علىٰ حسب ما تلقاه من هؤلاء الفقهاء، وقد فهم كبار التابعين أدوات الفقه والاستنباط من فقهاء الصحابة، لكنها بقيت مركوزة في أذهانهم، وقد تلقوها ملكة عن طريق ما تعلموه من السابقين الأولين.

وفي هذه الفترة ظهرت المدارس التأويلية المتباينة بين منهجين: منهج الحديث ومنهج الرأي؛ وذلك أنَّ تفرق الصحابة في الأمصار، وتوسع أرض الإسلام، وكثرة الحوداث الجديدة لا سيما في العراق، هذه الأسباب وغيرها أعطت مبررًا حقيقيًا لاختلاف التوجهات التأويلية، فقد كثر الرأي في العراق، وكثر الحديث في الحجاز.

في الحقيقة، إنَّ هذا التباين المعرفي والمنهجي لم يكن وليد الصدفة أو كان عبثًا علىٰ منظومة التشريع، بالعكس فقد شكّل ثراءً معرفيًا حقيقيًا.

المرحلة الثانية:

تعتبر هذه المرحلة بداية التأسيس الفعلي، والتدوين الحقيقي لمناهج التأويل في الفكر الأصولي، وقد شكلت الرسالة للإمام الشافعي، النصَّ الأول للفكر الأصولي؛ فكل من جاء بعده هو عالة عليه ﷺ. أهم إشكالية ندب الإمام الشافعي نفسه إليها،

هي إعادة الائتلاف بين المدارس الأصولية، أي بين أصحاب الرأي وبين أصحاب الحديث.

لقد نجح الإمام الشافعي في تقريب مساحات الاجتهاد بين المدرستين، ولعل الأسباب الحقيقية وراء نجاحه تكمن في معرفته الحقيقية بمناهج المدرستين؛ فقد كان لغويًا فقيهًا محدثًا أصوليًا، ولعل تتلمذه علىٰ الإمام مالك ﷺ، وعلىٰ أصحاب أبي حنيفة في العراق، هو الذي جعله يملك ملكة قوية في الفكر الأصولي.

فجاءت إسهامات الإمام الشافعي لتمثّل الخريطة الأساسية التي يعتمد عليها التأويل أو الاجتهاد، وقد وضع شروطًا للتأويل، بعد أن فصّل المصادر التي يعتمد عليها الفقيه في عملية التأويل.

فركّز علىٰ معهود العرب، وجعل اللغة هي وعاء الوحي، ولا يمكن أبدًا أن نتصور اجتهادًا من دون مراعاة للقواعد اللغوية؛ فقد أحسن في بيان استقراء مستويات النص، وطبيعة الدلالة، كما أنَّه لفت النظر إلىٰ المعاني المقاصدية التي تعتبر الأساس الثاني في استصحاب عملية التأويل.

كل الدراسات الأصولية التي جاءت بعد الإمام الشافعي لا تخرج عن المساطر التي وضعها في الرسالة، فقد اتخذت هذه البحوث بعد الإمام الشافعي سبيلًا إلىٰ تفصيل ما أجمله، وتوسيع النظر في المعاني التي أشار إليها.

إنَّ التصور الذي خرجت به المدارس الأصولية علىٰ اختلاف مناهجها وأسسها، هو وحدة النظر في عملية التأويل؛ أي إنَّ ازدواجية النظر اللغوي والمقاصدي، كانت حاضرة وبقوة في معطيات التأويل الأصولي، وإن كانت هناك بعض الاختلافات في الصناعة اللفظية أو في بعض المفاهيم؛ إلا أنَّ الخطوط الكبرىٰ في التأويل والاجتهاد شكلت أساسًا في كل هذه المدارس.

٢- لقد انطلقت التأويلية المعاصرة، من خلال الأصول الإيتيميولوجية التي يستند عليها التراث اليوناني؛ حيث أسطورة هرمس، الإله الذي يترجم للناس ويشرح لهم ما تقوله الآلهة، فمسألة البيان والتأويل، والوقوف علىٰ المقصود قديمة في الفكر الغربي، قدم الفلسفة اليونانية.

إنَّ أهم ما استثمرته المناهج التأويلية في الفكر الغربي في بداياته هي الخلفية اليهودية / المسيحية، فهذه الخلفية اللاهوتية، تعتبر الأساس الأول الذي انطلقت منه معطيات التأويل ومناهجه، وقد رأينا ذلك واضحًا مع القديس أوغسطين. فقد استأثرت الكنيسة وحدها بتأويل النص المقدس، وهذا ما جعل أهمية التأويل في الفكر الديني تعد جوهرية؛ فقد اهتمت الكنسية بوضع مساطر التأويل، علىٰ وفق ما يروق لها، وبالتالي سخرت لهذه القضية مؤسسات دينية وحدها هي التي تنظر في النصوص المقدسة، وفق المساطر المعلنة مسبقًا، والمحددة من طرف أرباب اللاهوت.

لكن التأويلية الغربية لم تقف عند هذا الحد، فهناك دراسات تأويلية كانت خارج الكنيسة، أو خارج النغم اللاهوتي، وظهر الانفراج الحقيقي للتأويلية من ربقة اللاهوت الديني مع ظهور الإصلاحات الدينية، والتوجه الحقيقي نحو علوم الإنسان، خاصة مع مارتن لوثر، وغيره.

إنَّ التأسيس الحقيقي للتأويلية في الفكر الغربي، كان علىٰ يد شلايرماخر، وقد لقب بأبي الهرمينوطيقا، لقد أعلن ماخر في منهجية قراءة النصوص لا سيما المقدسة عن قواعد أساسية، تحفظ القارئ أو المؤول من سوء الفهم، وقد انطلق من خلال هذا التصور الكليّ إلىٰ عملية إجرائية ساهم من خلالها في وضع القوانين التي تعصم الفكر من سوء الفهم.

وقد نحا دلتاي بعده النهج نفسه، في ضرورية وضع هذه القوانين؛ لأنَّه افترض مثل ماخر أنَّ النصوص تحتاج إلىٰ قواعد لغوية أصيلة تقفنا علىٰ مقصود المؤلف؛ إلا أنَّ دلتاي توسع في توظيف النظرية التأويلية إلىٰ مختلف العلوم الإنسانية.

في هذه الفترة، شكلت النظرية التأويلية معطىٰ له مبرراته الحقيقية الأصيلة؛ لأنَّ أرباب هذه المرحلة كانوا يؤمنون بضرورة الوقوف علىٰ المعنىٰ الحقيقي للنص، أي النص له مدلول حقيقي لا بدَّ من البحث عنه. فقد كانت هذه المرحلة تعتبر التأويل آلية في سبيل الوقوف علىٰ مقاصد المؤلف، وحقيقة ما يريد.

جاءت المرحلة الموالية للتأويلية المعاصرة، حيث إنها في مرحلة هيدغر وغادمير، افترقت إلىٰ نهجين:

المرحلة الأولىٰ: لقد اتجهت التأويلية المعاصرة في هذه المرحلة نحو مناهج تأويلية هرمسية لا تلفي أي ضرورة إلىٰ مقاصد المؤلف، أو البحث عن المعنىٰ الحقيقي؛ بل مهمة التأويل هي مزيد من النصوص الجديدة، ولا قيمة للمؤلف، وبالتالي لا ضرورة لمراعاة مقاصده.

لقد نجم عن هذا التأسيس المنهجي والمعرفي للتأويلية المعاصرة، أن وقعت في محاور فكرية زادت من حدة هذه المفاهيم الهرمسية الغنوصية.

فكان التفكيك علىٰ يد دريدا هو المؤشر الأول في تبني المفاهيم التأويلية التي أسس لها هيدغر؛ فقد اتجهت التفكيكية نحو تبني المعاني المطلقة ولا تبالي بحقيقة المؤلف أو بمراعاة مقاصد النص، أو حتىٰ التفكير في مناهج التأويل، بوضع قوانين الضبط والقراءة، كل ما هنالك هو أنَّ هذه الأخيرة توجهت نحو بيان إعطاء القارئ أو المؤول صفة القدسية، فله الحرية الكاملة في التأويل، تحت أي مسمىٰ كان، ولا يهم بعد ذلك المعاني التي يراها النص، أو مؤلفه.

فلقد نادىٰ التفكيك بموت النص بعد أن مات المؤلف في عهد البنيوية؛ فالتفكيك ما هو إلا امتداد بنيوي، بصورة مغايرة.

فقضت التفكيكية علىٰ كل معاني التأويل؛ وبالتالي نسفت كل ما أسَّس له ماخر ودلتاي من قبل.

المرحلة الثانية: لقد تفطن كثير من التأويليين المعاصرين لخطورة وهرمسية التوجه التفكيكي في التأويل؛ فاتجهوا نحو دراسات نقدية تعيد النظر في المفهوم الحقيقي للتأويلية المعاصرة، فجاءت دراسات أمبرتو إيكو، وهيرش، وهابرماس، وسيرل ... وغير هؤلاء، وبيّنوا ضرورة الاحتكام إلىٰ القوانين الحقيقية التي يتطلبها البحث التأويلي.

ففي هذه التوجهات المعاصرة استندت المناهج التأويلية إلىٰ حدود التأويل والبحث عن المقصدية، وبالتالي البحث عن قوانين التأويل والضبط الحقيقية.

٣- تطرقنا في الباب الثاني إلىٰ بحث إشكالية المقاربة بين التأويل الأصولي والتأويلية المعاصرة، فقامت هذه المقاربة علىٰ أساس المقارنة بين الحقول التأويلية في الفكر الأصولي والتأويلية المعاصرة، مع أننا في مقاربتنا استثنينا التوجه الأول للتأويلية المعاصرة، أي الذي يقوم علىٰ أساس المبادئ التفكيكية الهرمسية، فهذه المناهج خارجة عن أطروحة المقاربة.

فمقاربتنا تطرح مواطن التشابه والتباين في طرح المسألة التأويلية بين المنهجين، ثم بحث مواطن التباين كذلك، مع جعل التأويل الأصولي هو الأساس في هذه المقاربة؛ لأنَّه ينحو نحو الضبط والمعيارية الحقة.

فقد ابتعدت مقاربتنا عن المعاني والمناهج التي لا تراعي الخصوصية المعرفية بين الحقلين، التأويل الأصولي والتأويلية المعاصرة.

ولهذا؛ فقد تطرقنا إلىٰ نوعين من المقاربة؛ المقاربة المشوهة التي اعتمدت علىٰ مساطر التأويلية المعاصرة القائمة علىٰ أساس التفكيك.

أما المقاربة الثانية والتي اصطلحنا عليها بالمقاربة التفاعلية، فقد قامت هذه الأخيرة علىٰ استحضار المقومات المشرقة في التأويلية المعاصرة القائمة علىٰ أساس الضبط والمعقولية.

٤- تعرضنا في الباب الثاني إلىٰ رؤية إجرائية عملية، سطرناها من خلال بيان مستويات النص، ومعاني الدلالة وحقيقتها.

وعرضنا للمناهج اللغوية التي قامت عليها نظرية التأويل، وفي هذا المقام عرضنا بعض المقاربات بين التأويل والتأويلية المعاصرة.

فقد انبنت هذه القواعد اللغوية علىٰ أساس مراعاة معهود العرب، وضرورة استحضاره في العملية التأويلية، ومعهود العرب هو الأساس الذي تعتمد عليه كل الآليات والمناهج التأويلية، في فهم النصوص وتفسيرها.

أما في الفصل الثاني فقد تم التطرق إلىٰ بيان أدوات النظر المقاصدية وأهميتها في العملية التأويلية؛ فالقواعد المقاصدية تقوم علىٰ أساس استصحاب النظر في النظريات المقاصدية الثلاث؛ نظرية التعليل، نظرية الاستصلاح، نظرية التنزيل.

فهذه النظريات الثلاث هي مدار تعميق النظر في البحث عن مقاصد الشارع الحكيم، والوقوف علىٰ حقيقة المعاني التي يتغياها.

إنَّ التطلعات المستشرفة التي نقترحها في البحث التأويلي الأصولي، هي مزيد تعميق النظر في مثل هذه البحوث المقاربية بين التأويل الأصولي والتأويلية المعاصرة، لا سيما ونحن نعيش في هذه اللحظة الحضارية التي تمثّل تحديات كبرىٰ في معرفة النظريات ومناهج النقد التأويلية؛ لأنَّ كثيرًا من هذه النظريات قامت علىٰ موجة استحضارية بشكل رهيب من لدن الكتّاب العرب، من دون تفريق بين منهج ومنهج.

فالوقوف علىٰ حقيقة هذه المناهج هو الذي يقفنا علىٰ حقيقة المطلوب من هذه المقاربات، باكتشاف الآخر، والوقوف علىٰ أهم المرتكزات التي يستند إليها التأويل في الحقل الغربي.

فهرس المصادر والمراجع

١- إبطال الاستحسان، الإمام الشافعي، (دار المعرفة، بيروت، مطبوع مع الأم للشافعي، الجزء السابع).

٢- اتجاهات وشخصيات في الفلسفة المعاصرة، فريدة غيوة، (دار الهدىٰ، ٢٠٠٢م).

٣- أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، سعيد الخن، (مؤسسة الرسالة، ط٢: ١٤٢٤).

٤- أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، عبد الوهاب عبد السلام طويلة، (دار السلام، ٢٠٠٢م).

٥- إحكام الفصول، أبو الوليد الباجي، تحقيق: عبد المجيد تركي، (دار الغرب الإسلامي، ط١: ١٤٠٧هـ).

٦- إرشاد الفحول، الشوكاني، تحقيق: أحمد عزو عناية، (دار الكتاب العربي، بيروت، ط١: ١٩٩٩).

٧- أساس القياس، الغزالي، تحقيق: فهد السدحان، (مكتبة العبيكان، ١٩٩٣م).

٨- استراتيجية التأويل؛ من النصية إلىٰ التفكيكية، محمد بوعزة، (منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١: ٢٠١١م).

٩- أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق: محمود شاكر، (دار المدني، جدة، ط١: ١٩٩١م).

١٠- إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء / بيروت، ط٥: ١٩٩٠).

١١- إشكالية تاريخية النص الديني، مرزوق العمري، (منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١: ٢٠١٢م).

١٢- أصل العمل الفني، مارتن هيدغر، ترجمة: أبو العيد دودو، (منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١: ٢٠٠١).

١٣- أصول السرخسي، السرخسي، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، (دار الكتب العلمية، ط١: ١٤١٤).

١٤- أصول الشاشي، الشاشي محمد بن إسحاق، دار الكتاب العربي، بيروت.

١٥- أصول الشريعة، محمد سعيد العشماوي، (الانتشار العربي، بيروت، ط٥: ٢٠٠٤م).

١٦- أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي، (دار الفكر، ط٢: ١٩٩٨).

١٧- أصول الفقه، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي.

١٨- أصول النظام الاجتماعي، الطاهر بن عاشور، (الشركة الوطنية للتوزيع / تونس، ١٩٨٥).

١٩- اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، عبد الرحمن السنوسي، (دار ابن الجوزي، ط١: ٢٠٠٤).

٢٠- إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية، تحقيق: عبد السلام إبراهيم، (دار الكتب العلمية، ط١: ١٩٩١).

٢١- إغاثة اللهفان في مصايد الشيطان، ابن القيم، تحقيق: محمد عفيفي، (المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢: ١٤٠٩).

٢٢- الآثار، أبو يوسف، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط د).

٢٣- الاجتهاد المقاصدي، نور الدين الخادمي، (كتاب الأمة، قطر، العدد. ٦٥ ط١: ١٩٩٨).

٢٥- الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي، فتحي الدريني، (مركز دراسات العالم الإسلامي، ط١: ١٩٩١م).

٢٦- الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، تحقيق: إحسان عباس، (المكتبة الإسلامية / بيروت، ط١: ١٤٠٢).

٢٧- الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد، (دار الكتب العلمية).

٢٨- الإسلام العربي، عبد الله خلايفي، (دار الطليعة، بيروت / لبنان، ط١: ٢٠٠٦).

٢٩- الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، (دار الطليعة، بيروت، ط٢: ٢٠٠٨م).

٣٠- الإسلام والحداثة، عبد المجيد الشرفي، (دار المدار الإسلامي، بيروت، ط٥: ٢٠٠٩).

٣٢- الأصول، تمام حسان، (دار الثقافة، الدار البيضاء / المغرب، ١٤١١هـ).

٣٣- الاعتصام، الشاطبي، طبعة المنار، ١٣٣٢.

٣٤- الأعلام، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، ٢٠٠٢م.

٣٥- الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ناصر حامد أبو زيد، (مكتبة مدبولي، القاهرة، ط٢: ١٩٩٦).

٣٦- الإمام الشافعي؛ حياته وعصره آراؤه وفقهه، محمد أبو زهرة، (دار الفكر، بيروت / لبنان، ١٩٧٨).

٣٧- الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، كيحل مصطفىٰ، (منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١: ٢٠١١م).

٣٨- أليس الصبح بقريب، الطاهر بن عاشور، (الدار التونسية، تونس، ١٩٦٧).

٣٩- بحوث في القراءة والتلقي، فيرناند هالين، ترجمة: محمد خير البقاعي، (مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط١: ١٩٩٨).

٤٠- بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، الدريني، (مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١: ١٤١٤هـ).

٤١- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد القرطبي، (مؤسسة الرسالة، ناشرون، ٢٠٠٤م).

٤٢- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني، (دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٢).

٤٣- بدائع الفوائد، ابن القيم، طبعة دار الفكر.

٤٤- البرهان في أصول الفقه، الإمام الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، تحقيق: عبد العظيم الديب، (دار الوفاء المنصورة ط٤: ١٤١٨هـ).

٤٥- البرهان في علوم القرآن، الزركشي، (دار المعرفة للطباعة، بيروت / لبنان، ط٣: ١٩٧٢م).

٤٦- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، جلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت.

٤٧- بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، محمد عابد الجابري، (مركز دراسات الوحدة العربية، ط٧: ٢٠٠٧م).

٤٨- تاج العروس عن جواهر القاموس، الزبيدي، محمد مرتضىٰ، (دار مكتبة الحياة، بيروت / لبنان).

٤٩- تاريخ الأدب العربي، كارل بروكلمان، ترجمة: عبد الحليم النجار، دار المعارف، ٢٠٠٨م.

٥٠- تاريخ التشريع الإسلامي، عبد العظيم شرف الدين، دار العربي للنشر والتوزيع.

٥١- تاريخ التشريع الإسلامي، مناع القطان، (مكتبة وهبة، ط٥: ٢٠٠١م).

٥٢- تاريخ المذاهب الإسلامية، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي.

٥٣- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، (المركز الثقافي العربي، بيروت / الدار البيضاء، ط٢: ١٩٩٦).

٥٤- التأويل المنهج والنظرية، عبد الرحمن الجبوري، دراسة نظرية في الأصول والمفاهيم والغايات، علىٰ الرابط:

http://kenanaonline.com/users/aylaabd/posts

٥٥- **التأويل بين السيميائيات والتفكيكية**، إمبرتو إيكو، ترجمة: سعيد بنكراد، (المركز الثقافي العربي، ط٢: ٢٠٠٤م).

٥٦- **تأويلات وتفكيكات: فصول الفكر الغربي المعاصر**، شوقي الزين، (المركز الثقافي العربي، بيروت / لبنان، ط١: ٢٠٠٢).

٥٧- **التأويلية العربية؛ نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات** محمد بازي، (منشورات الاختلاف).

٥٨- **تجديد المنهج في تقويم التراث**، طه عبد الرحمن، (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٢: ٢٠٠٢).

٥٩- **تجلي الجميل**، جورج غادمير، ترجمة: سعيد توفيق، (المجلس الأعلىٰ للثقافة، ١٩٩٧).

٦٠- **التحرير والتنوير**، ابن عاشور، (الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤م).

٦١- **تحليل الخطاب**، براون بول، ترجمة: محمد لطفي الزليطي، منير التريكي، جامعة الملك محمد بن سعود، ١٩٩٧.

٦٢- **التحليل السيموطيقي للنص الشعري**، جيرار دولودال، ترجمة: عبد الرحمن بوعلي، (مطبعة المعارف الجديدة، ط١: ١٩٩٤م).

٦٣- **تذكرة الحفاظ**، أبو عبد الله الذهبي، دار الكتب العلمية، بيروت.

٦٤- **ترتيب المدارك وتقريب المسالك**، أبو الفضل القاضي عياض، مجموعة من المحققين، دار فضالة، المغرب.

٦٥- **تشنيف المسامع بجمع الجوامع**، الزركشي بدر الدين، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط١: ١٤٢٠).

٦٦- **تصرفات الرسول بالإمامة**، سعد الدين العثماني، (منشورات الزمن، الرباط، ٢٠٠٢م).

٦٧- **التصور اللغوي عند علماء الأصول**، أحمد عبد الغفار، (دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٦م).

٦٨- التعريفات، الشريف الجرجاني، تحقيق: إبراهيم الأبياري، (دار الكتاب العربي، بيروت، ط١: ١٤٠٥هـ).

٦٩- تعليل الأحكام، مصطفىٰ شلبي، (دار النهضة العربية، بيروت، ١٤٠١هـ).

٧١- تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، محمد أديب صالح، (المكتب الإسلامي، ط٤: ١٣١٤هـ).

٧٢- التفكير البلاغي؛ أسسه وتطوره إلىٰ القرن السادس، حمادي صمود، (منشورات الجامعة التونسية، ١٩٨١).

٧٣- التفكير اللساني في الحضارة العربية، عبد السلام المسدي، (الدار العربية للكتاب، تونس، ١٩٨١م).

٧٤- التفكيكية النظرية والتطبيق، كريستوفر نورس، ترجمة: رعد عبد الجليل جواد، (دار الحوار للنشر والتوزيع، ط١: ٢٠٠٨).

٧٥- التقريب والإرشاد في أصول الفقه، الباقلاني، تحقيق: عبد الحميد أبو زنيد، (مؤسسة الرسالة، ط٢: ١٤١٨هـ).

٧٦- التقنية-الحقيقة-الوجود، مارتن هيدغر، ترجمة: محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط ١: ١٩٩٥).

٧٧- تقويم الأدلة في أصول الفقه، الدبوسي، أبو زيد، (دار الكتب العلمية، بيروت/ لبنان).

٧٨- تلبيس إبليس، ابن الجوزي، تحقيق: خير الدين علي، (دار الوعي، بيروت/ لبنان، ط د).

٧٩- التلخيص في أصول الفقه، الجويني، تحقيق: النيبالي والعمري، (دار البشائر، بيروت، ١٩٩٦م).

٨٠- التلقي والتأويل، محمد مفتاح، (المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط١: ١٩٩٤م).

٨١- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري أبو جعفر محمد بن جرير، تحقيق: محمود محمد شاكر، (دار المعارف، مصر، ط٤: ١٩٦٩م).

٨٢- جامع العلم، من كتاب الأم، الإمام الشافعي - جماع العلم، ضمن «الأم»، الإمام الشافعي.

٨٣- الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (دار الكتاب العربي، بمصر، ط٣: ١٩٧٦م).

٨٤- الجواهر المضية في طبقات الحنفية، محي الدين الحنفي، نشر مير محمد كتب خانه - كراتشي.

٨٥- حاشية البناني علىٰ شرح المحلي لجمع الجوامع، لعبد الرحمن البناني، دار الفكر، بيروت.

٨٦- حجة الله البالغة، شاه ولي الله الدهلوي، تحقيق: سيد سابق، (دار الكتب الحديثة، القاهرة).

٨٨- الحداثة وما بعد الحداثة، عبد الوهاب المسيري، وفتحي التريكي. حوارات القرن العشرين، دار الفكر المعاصر.

٩٠- حفريات المعرفة، ميشيل فوكو، ترجمة: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي.

٩١- حفرية في الإسطير المخيم، العرب والمرأة؛ خليل عبد الكريم، (مؤسسة الانتشار العربي، لندن، ط١: ١٩٩٨).

٩٢- الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، طه عبد الرحمن، (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط١: ٢٠٠٢).

٩٣- الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، جورج غادمير، ترجمة: حسن ناظم، علي حاكم صالح، (دار أويا، ط١: ٢٠٠٧).

٩٤- حكم نقل الأعضاء في الفقه الإسلامي، عقيل بن أحمد العقيلي.

٩٥- الحوار أفقًا للفكر، طه عبد الرحمن، (الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط١: ٢٠١٣م).

٩٦- الخصائص، ابن جني، تحقيق: محمد علي النجار، (المكتبة العلمية، ط٤: ١٩٩٩م).

٩٧- الخطاب والتأويل، نصر حامد أبو زيد، (المركز الثقافي العربي، بيروت / المغرب، ط١: ٢٠٠٠م).

٩٨- دراسات في علم اللغة، كمال بشر، (دار المعارف، القاهرة، ط٢: ١٩٨١).

٩٩- دراسات لغوية تطبيقية؛ في العلاقة بين البنية والدلالة، سعيد بحيري، (مكتبة زهراء الشرق، القاهرة).

١٠٠- دراسة تاريخية للفقه وأصوله، مصطفىٰ سعيد الخن، (الشركة المتحدة للتوزيع، ط١: ١٤٠٤هـ/ ١٩٧٤م).

١٠١- درس السيميولوجيا، رولان بارت، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، (الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، ط٣: ١٩٩٣م).

١٠٢- دلالة السياق، عبد الفتاح البركاوي، دار المنار، القاهرة، ط١: ١٤١١هـ.

١٠٣- دلائل الإعجاز، الجرجاني، تحقيق: محمد رضوان الداية وفايز الداية (مكتبة سعد الدين، دمشق ط٢: ١٤٠٧هـ).

١٠٤- دليل الناقد الأدبي، سعيد البازعي، ميجان الرويلي، (المركز الثقافي العربي / ط٣: ٢٠٠٢م).

١٠٥- دوائر الخوف؛ قراءة في خطاب المرأة، نصر حامد أبو زيد، (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٣: ٢٠٠٤م).

١٠٦- دور الكلمة في اللغة، ستيفن أولمان، ترجمة: د. كمال بشر (مكتبة الشباب ط ١٠: ١٩٨٦م).

١٠٧- الديباج المذهب في أعيان المذهب، برهان الدين ابن فرحون، (دار الكتب العلمية، بيروت).

١٠٨- دينامية النص، محمد مفتاح، (المركز الثقافي العربي، بيروت / الدار البيضاء، ط٢: ١٩٩).

١٠٩- الرسالة، الإمام الشافعي، محمد بن إدريس، تحقيق: أحمد شاكر، (دار التراث، القاهرة، ط٢: ١٣٩٩هـ).

١١٠- رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، السبكي، عبد الوهاب بن علي بن عبد الله الكافي، (عالم الكتب، لبنان، ط١: ١٤١٩).

١١١- روح الحداثة، مدخل إلىٰ تأسيس الحداثة الإسلامية، طه عبد الرحمن، (المركز الثقافي العربي، المغرب، ط١: ٢٠٠٦م).

١١٢- روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه، ابن قدامة المقدسي، (مؤسسة الريان، ٢٠٠٢م).

١١٣- زاد المعاد في هدي خير العباد، ابن قيم الجوزية، (مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢٧: ١٩٩٨م).

١١٤- سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، محمد هشام البرهاني، (دار الفكر، دمشق، ط١: ١٩٨٥م).

١١٥- سر الفصاحة، ابن سنان الخفاجي، تحقيق: علي فودة، (مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٢: ١٤١٤هـ).

١١٦- سلطة النص؛ قراءات في توظيف النص الديني، عبد الهادي عبد الرحمن، (الانتشار العربي، القاهرة، ط١: ١٩٩٨).

١١٧- سنن ابن ماجه، أبو عبد الله بن ماجه القزويني، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (دار إحياء الكتب العربية).

١١٨- سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، (المكتبة العصرية، صيدا).

١١٩- سنن البيهقي، السنن الكبرىٰ، أبو بكر البيهقي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط٣: ٢٠٠٣م).

١٢٠- سنن الترمذي، أبو عيسىٰ الترمذي، تحقيق: أحمد شاكر، (مطبعة البابي الحلبي، ط٢).

١٢١- سنن الدارقطني، الحافظ علي بن عمر الدارقطني، (دار المحاسن، القاهرة).

١٢٢- السنن الكبرىٰ، أبو عبد الرحمن النسائي، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، (مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١: ٢٠٠١م).

١٢٣- السياق والنص الشعري من البنية إلىٰ القراءة، علي آيت أوشان، (مطلعة النجاح الجديدة، المغرب، ط١: ٢٠٠٠).

١٢٤- سير أعلام النبلاء، شمس الدين الذهبي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، (مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٦: ١٤٠٩هـ).

١٢٥- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، محمد بن مخلوف، (دار الكتاب العربي، بيروت).

١٢٦- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ابن العماد الحنبلي، (دار إحياء التراث العربي، بيروت).

٣١- شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، تحقيق: عبد الكريم العثمان، (مكتبة وهبة للطباعة والنشر).

١٢٧- شرح البدخشي علىٰ منهاج العقول، محمد بن الحسن البدخشي، (دار الكتب العلمية).

١٢٨- شرح التلويح علىٰ التوضيح، سعد الدين التفتازاني، (مكتبة صبيح، مصر).

١٢٨- شرح الكوكب المنير، أبو البقاء بن النجار الحنبلي، تحقيق: محمد الزحيلي، نزيه حماد، (العبيكان).

١٢٩- شرح المجلة، سليم رستم، (دار الكتب العلمية، بيروت / لبنان، ط٣ من دون تاريخ). مكتبة العبيكان، ط٢: ١٩٩٧.

١٣٠- شرح المنار في الأصول، ابن ملك، عبد اللطيف، (طبعة مصورة، إسطنبول).

١٣١- شرح تنقيح الفصول، شهاب الدين القرافي، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، (مكتبة الكليات الأزهرية، ط١: ١٣٩٣هـ).

١٣٢- شرح المحلي علىٰ جمع الجوامع، جلال الدين المحلي، (دار الكتب العلمية، بيروت).

١٣٣- شرح مختصر الروضة، الطوفي، تحقيق: عبد الله التركي، (مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٧م).

١٣٤- شرح مختصر المنتهىٰ لابن الحاجب، عضد الدين الإيجي، (مكتبة الكليات الأزهرية، ١٣٩٣هـ).

١٣٥- شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، الغزالي، تحقيق: حمد الكبيسي، (مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٣٩٠هـ).

١٣٦- صحيح ابن خزيمة، أبو بكر ابن خزيمة، تحقيق: محمد مصطفىٰ الأعظمي، (المكتب الإسلامي، بيروت).

١٣٧- صحيح البخاري، المسمىٰ الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، (دار طوق النجاة، ط١: ١٤٢٠).

١٣٩- صحيح مسلم، المسمىٰ المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلىٰ رسول الله ﷺ، مسلم بن الحجاج النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (دار إحياء التراث العربي، بيروت).

١٤٠- الضروري في أصول الفقه، ابن رشد، تحقيق: جمال الدين العلوي، (دار الغرب الإسلامي / لبنان، ط١: ١٩٩٤م).

١٤١- ضوابط المصلحة، محمد سعيد رمضان البوطي، (مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٤: ١٩٨٢م).

١٤٣- طبقات الحنابلة، زين الدين بن رجب، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان، (مكتبة العبيكان، الرياض، ط١: ٢٠٠٥م).

١٤٤- طبقات الحنابلة، أبو الحسين ابن أبي يعلىٰ، تحقيق: محمد حامد الفقي، (دار المعرفة، بيروت).

١٤٥- طبقات الشافعية، ابن قاضي شهبة، (طبعة عالم الكتب، ط١: ١٤٠٧هـ).

١٤٦- طبقات الشافعية، جمال الدين الإسنوي، تحقيق: كمال يوسف الحوت، (دار الكتب العلمية، بيروت).

١٤٧- طبقات الشافعية، تاج الدين السبكي، (دار المعرفة، بيروت).

١٤٨- طبقات الفقهاء، أبو إسحاق الشيرازي، تحقيق: إحسان عباس، (دار الرائد العربي، بيروت، ط٢: ١٤٠١هـ).

١٤٩- طبقات المفسرين، شمس الدين أحمد الداوودي، (دار الكتب العلمية، بيروت).

١٥٠- الطرق الحكمية، ابن القيم، تحقيق: محمد جميل غازي، (مطبعة المدني، القاهرة).

١٥١- العرب والحداثة، دراسة في مقالات الحداثيين، عبد الإله بلقزيز، (مركز دراسات الوحدة العربية).

١٥٢- علم أصول الفقه في ثوبه الجديد، محمد جواد مغنية، (دار الكتب للملايين).

١٥٣- علم الدلالة عند العرب، عادل فاخوري، دراسة مقارنة مع السيمياء الحديثة، (دار الطليعة، بيروت، ط د).

١٥٤- علم الدلالة، بالمر، ترجمة: صبري إبراهيم السيد، (دار قطري بن الفجاءة، الدوحة، ١٤٠٧هـ).

١٥٥- علم اللغة الاجتماعي، كمال بشر، (دار الثقافة، القاهرة، ١٩٩٤م).

١٥٦- علم اللغة الاجتماعي، هدسون، ترجمة: محمود عياد، (عالم الكتب، القاهرة، ط٢: ١٩٩٠م).

١٥٧- علم اللغة العام، دي سوسير، ترجمة: يوئيل يوسف عزيز، (دار الآفاق العربية).

١٥٨- علم اللغة، محمود السعران، (دار الفكر، القاهرة، ط٢: ١٩٩٧م).

١٥٩- علم النص، جوليا كريستيفا، ترجمة: فريد النراهي، (توبقال للنشر).

١٦٠- العمد، أبو الحسين البصري، تحقيق: عبد الحميد أبو زيد، (مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط١: ١٤١٠هـ).

١٦١- غياث الأمم في التياث الظلم، الجويني، تحقيق: مصطفىٰ حلمي، فؤاد عبد المنعم، (دار الدعوة، ١٤٠٠).

١٦٢- فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، (دار المعرفة، بيروت: ١٣٧٩هـ).

١٦٣- فتح الغفار بشرح المنار المعروف بمشكاة الأنوار في أصول المنار، ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، (دار الكتب العلمية، بيروت / لبنان، ط١: ١٤٢٢هـ).

١٦٤- الفروق، شهاب الدين القرافي، (عالم الكتب، بيروت).

١٦٥- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ابن رشد، (دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٤م).

١٦٧- الفقه الإسلامي وأدلته، وهبة الزحيلي، (دار الفكر، دمشق).

١٦٨- فقه الفلسفة: ١- الفلسفة والترجمة، طه عبد الرحمن، (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء).

١٦٩- الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، (المركز الثقافي العربي، بيروت / الدار البيضاء، ط٢: ١٩٩٢).

١٧٠- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، (دار الساقي، بيروت، ط١: ١٩٩٩م).

١٧١- الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، عبد المجيد الصغير.

١٧٢- فلسفة التأويل، غادمير، ترجمة: محمد شوقي الزين (الدار العربية للعلوم / بيروت، المركز الثقافي العربي / المغرب، منشورات الاختلاف، ط٢: ٢٠٠٦م).

١٧٣- الفلسفة المعاصرة، حبيب الشاروني، (دار المعرفة الجامعية، مصر، ٢٠٠٢م).

١٧٤- الفلسفة والتأويل، نبيهة قارة، (دار الطليعة، بيروت / لبنان، ط١، ١٩٩٨م).

١٧٥- الفلسفة واللغة: نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، الزواوي بغوره، (دار الطليعة، بيروت، ط١: ٢٠٠٥م).

١٧٦- فهم الفهم، مدخل إلىٰ الهرمينوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلىٰ غادامير، عادل مصطفىٰ، (دار النهضة العربية، بيروت / لبنان، ط١: ٢٠٠٣).

١٧٨- فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، المطبعة الأميرية، الأنصاري علي بن نظام الدين، (بولاق، مصر).

١٧٩- الفوائد البهية في تراجم الحنفية، أبو الحسنات اللكنوي، (دار المعرفة، بيروت).

١٨٠- في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، طه عبد الرحمن، (المركز الثقافي العربي، المغرب، ط٢: ٢٠٠٠م).

١٨١- القارئ في الحكاية، إمبرتو إيكو، ترجمة: أنطوان أبو زيد، (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١: ١٩٩٦).

١٨٢- القاموس المحيط، الفيروزآبادي، (المطبعة الحسينية، مصر، ط٢: ١٣٤٤هـ).

١٨٢- القراءة في الخطاب الأصولي، يحيىٰ رمضان، (عالم الكتب الحديث، الأردن، ط١: ٢٠٠٧م).

١٨٣- القراءة وتوليد الدلالة، حميد لحمداني، (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط١: ٢٠٠٣م).

١٨٤- القرآن من التفسير الموروث إلىٰ تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، (دار الطليعة، بيروت، ط١: ٢٠٠١).

١٨٥- قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، (دار الطليعة، بيروت، ط٢: ٢٠٠٠م).

١٨٦- قمر الأقمار لنور الأنوار في شرح المنار، اللكنوي، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط١: ١٤١٥هـ).

١٨٧- قواعد الأحكام في مصالح الأنام، عز الدين بن عبد السلام، (دار الكتب العلمية، بيروت).

١٨٨- قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، عبد الرحمن الكيلاني، (دار الفكر، دمشق، ط١: ١٤٢١ / ٢٠٠٠).

١٨٩- الكافي الوافي في أصول الفقه، سعيد الخن، (مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١: ٢٠٠٠م).

١٩٠- الكافي في فقه أهل المدينة، ابن عبد البر، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط١: ١٤٠٧هـ).

١٩١- الكتاب المقدس، طبعة دار الكتاب المقدس.

١٩٢- الكتابة والاختلاف، جاك دريدا، ترجمة: كاظم جهاد، (الدار البيضاء، دار توبقال، ط١: ١٩٨٨م).

١٩٤- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، الزمخشري، تحقيق: محمد عبد السلام شاهين، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط١: ١٩٩٥م).

١٩٥- لذة النص أو مغامرة الكتابة عند بارت، عمر أوكان، (إفريقيا الشرق، ط: من دون، ١٩٩١).

١٩٦- لسان العرب، ابن منظور، باب اللام، فصل الهمزة مادة «أول»، (دار صادر، بيروت، ١٩٥٦م).

١٩٧- اللغة الثانية؛ إشكالية المنهج والنظرية والمصطلح في الخطاب النقدي العربي، فاضل تامر، (المركز الثقافي، ط١: ١٩٩٤م).

١٩٨- اللغة العربية معناها ومبناها، تمام حسان، (دار الثقافة، الدار البيضاء، ١٩٩٤).

١٩٩- اللغة والتأويل مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، عمارة ناصر، (دار الفارابي، بيروت / لبنان، ط١: ١٤٢٨ / ٢٠٠٧).

٢٠٠- اللغة والمعنىٰ والسياق، جون لاينز، ترجمة: عباس صادق عبد الوهاب، (دار الآفاق العربية، ١٩٨٧م).

٢٠١- الماركسية وفلسفة اللغة، ميخائيل باختين، ترجمة: محمد البكري ويمنىٰ العيد، (دار توبقال للنشر، ط١: ١٩٨٦م).

٢٠٢- المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ابن الأثير، تحقيق: أحمد البدوي، بدوي طبانة، (دار نهضة مصر، القاهرة، ط د).

٢٠٣- مجموع الفتاوىٰ، تقي الدين ابن تيمية، (مجمع الملك فهد، المملكة العربية السعودية).

٢٠٤- مجهول البيان، محمد مفتاح، (دار توبقال للنشر، الدار البيضاء / المغرب، ط١: ١٩٩٠).

٢٠٥- محاضرات في تاريخ المذاهب الفقهية، محمد أبو زهرة، مطبعة المدني.

٢٠٦- المحصول في أصول الفقه، فخر الدين الرازي، تحقيق: طه جابر العلواني، (مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٧م).

٢٠٧- المحلىٰ بالآثار، أبو محمد بن حزم الظاهري، (دار الفكر، بيروت).

٢٠٨- المحيط في اللغة، ابن عباد إسماعيل، (عالم الكتب، بيروت، ط١: ١٩٩٩م).

٢١٠- مدخل إلىٰ الهرمينوطيقا، عادل مصطفىٰ، (رؤية للنشر والتوزيع، ط١: ٢٠٠٧م).

٢١١- مدخل إلىٰ علم اللغة، محمد حسن عبد العزيز، (دار الفكر العربي، ط١: ١٩٨٣).

٢١٢- مدخل إلىٰ مذهب الإمام أحمد، ابن بدران، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، (مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢: ١٤٠١هـ).

٢١٣- مدخل لدراسة الفقه الإسلامي، الشرباصي، (مطبعة الأمانة، ١٤٠٣هـ).

٢١٤- مدخل للفقه الإسلامي، سلام مدكور، (دار الكتاب الحديث، ط١: ١٩٩٦).

٢١٥- مرآة الأصول شرح مرقاة الوصول، الأزميري سليمان بن عبد الله الكردي، (طبعة مصورة، إسطنبول).

٢١٦- المرايا المحدبة من البنيوية إلىٰ التفكيك، عبد العزيز حمودة، (عالم المعرفة، عدد: ٢٣٢، المجلس الوطني للثقافة، الكويت).

٢١٧- المركزية الغربية، عبد الله إبراهيم، (المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٨م).

٢١٨- المزهر في علوم اللغة وأنواعها، السيوطي، (دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط.د).

٢١٩- المستدرك علىٰ الصحيحين، أبو عبد الله الحاكم، تحقيق: عبد القادر عطا، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط١: ١٤١١هـ).

٢٢٠- المستصفىٰ من علم الأصول، الغزالي، (دار الأرقم، بيروت / لبنان).

٢٢١- مسند إسحاق بن راهويه، تحقيق: عبد الغفور البلوشي، (مكتبة الإيمان، المدينة المنورة، ط١: ١٤١٢هـ).

٢٢٢- مسند الإمام أحمد، الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، (المكتب الإسلامي).

٢٢٣- مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، عبد الوهاب خلاف، (دار القلم، الكويت، ١٣٩٨هـ).

٢٢٤- مصنف عبد الرزاق، أبو بكر عبد الرزاق، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، (المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢: ١٤٠٣هـ).

٢٢٥- معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، (دار الساقي، بيروت، ط١: ٢٠٠١).

٢٢٦- المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين البصري، (دار الكتب العلمية/ بيروت).

٢٢٧- معجم الأدباء، ياقوت الحموي، تحقيق: إحسان عباس، (دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١: ١٩٩٣).

٢٢٨- معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، (دار الطليعة، بيروت، ط٣: ٢٠٠٦م).

٢٢٩- المعجم الفلسفي، جميل صليبا، (دار الكتاب العربي، بيروت/ لبنان، ١٩٨٢).

٢٣٠- المعجم الكبير، سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد، (مكتبة ابن تيمية، القاهرة).

٢٣١- معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، (دار إحياء التراث العربي، بيروت).

٢٣٢- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، (دار الدعوة).

٢٣٣- معجم لغة الفقهاء، محمد رواس قلعجي، (دار النفائس للنشر والتوزيع، ط٢: ١٤٠٨هـ).

٢٣٤- معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، تحقيق: عبد السلام هارون، (دار الفكر/ بيروت، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م).

٢٣٥- معرفة الآخر؛ مدخل إلىٰ المناهج النقدية الحديثة، عبد الله إبراهيم، وآخرون، (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء).

٢٣٦- المعرفة اللغوية، نعوم تشومسكي، ترجمة: محمد فتيح، (دار الفكر العربي، القاهرة، ط١: ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م).

٢٣٧- معيار العلم في فن المنطق، أبو حامد الغزالي، (دار الأندلس، بيروت، ط٤: ١٩٨٣م).

٢٣٨- مغني المحتاج إلىٰ معرفة ألفاظ المنهاج، الخطيب الشربيني، (مطبعة مصطفىٰ الحلبي، مصر، ١٣٧٧هـ/ ١٩٥٨م).

٢٣٩- المغني، ابن قدامة، (مكتبة القاهرة، ط د، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م).

٢٤٠- المفاهيم معالم، محمد مفتاح، (المركز الثقافي العربي، بيروت / الدار البيضاء، ط١: ١٩٩٩م).

٢٤١- مفتاح الوصول في بناء الفروع علىٰ الأصول، الشريف التلمساني، تحقيق: علي فركوس، (المكتبة المكية، بيروت، ط١: ١٩٩٨).

٢٤٢- مفهوم النص، دراسات في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد، (المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٢: ١٩٩٤م).

٢٤٣- المقاربة التداولية، فرانسواز أرمينكو، ترجمة: سعيد علوش، (مركز الإنماء القومي، الرباط، ١٩٨٦م).

٢٤٤- مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، علال الفاسي، (دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط٥: ١٩٩٣م).

٢٤٥- مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، تحقيق: الطاهر الميساوي.

٢٤٦- المقامات والتلقي، نادر كاظم، (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١: ٢٠٠٣م).

٢٤٧- مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون، (دار الشعب، القاهرة).

٢٤٨- مقدمة في البحث العلمي، علي عكسة وآخرون، (مكتبة الفلاح، الكويت، ط١: ١٩٩٨م).

٢٤٩- مقدمة في الهرمينوطيقا، دافيد جاسير، ترجمة: وجيه قانصو، (منشورات الاختلاف / الجزائر، ط١: ٢٠٠٧).

٢٥٠- من النسق إلىٰ الذات: قراءات في الفكر الغربي المعاصر، عمر مهيبل، (منشورات الاختلاف / الجزائر، ط١: ٢٠٠١).

٢٥١- من النص إلىٰ الفعل: أبحاث التأويل، بول ريكور، ترجمة: محمد برادة - حسان بورقية، (عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية/ القاهرة، ط١: ٢٠٠١م).

٢٥٢- من الهرمينوطيقا إلىٰ التفكيكية، فرناند هالين وفرانك شويرويجن، ترجمة: عبد الرحمن بوعلي، (دار الجسور، وجدة، ط١: ١٩٩٥).

٢٥٣- من فلسفات التأويل إلىٰ نظريات القراءة، عبد الكريم شرفي، (منشورات الاختلاف، الجزائر، ٢٠٠٧).

٢٥٤- مناقب الإمام الشافعي، فخر الدين الرازي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، (مكتبة الكليات الأزهرية).

٢٥٥- المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، الدريني، (مؤسسة الرسالة، ط٢: ١٤١٨هـ).

٢٥٦- مناهج البحث عند مفكري الإسلام، سامي النشار، (دار النهضة العربية، بيروت، ١٤٠٤/ ١٩٨٤).

٢٥٧- المنخول من تعليقات الأصول، الغزالي.

٢٥٨- الموازنة بين أبي تمام والبحتري، الآمدي، تحقيق: أحمد صقر، (دار المعارف، القاهرة، ط٢: ١٩٧٢م).

٢٥٩- الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبي أبو إسحاق، شرحه وخرج أحاديثه: الشيخ عبد الله دراز، (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان).

٢٦٠- مواقع، جاك دريدا، ترجمة: فريد الزاهي، (الدار البيضاء، دار توبقال، ط١: ١٩٩٢م).

٢٦١- موسوعة أعلام الفلسفة، محمد أحمد منصور، (دار أسامة للنشر، ٢٠٠١م).

٢٦٢- الموسوعة الفلسفية، عبد المنعم الحفني، (دار ابن زيدون، مكتبة مدبولي، القاهرة، بيروت، ط١: ٢٠٠٥م).

٢٦٣- موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند، ترجمة: خليل أحمد خليل، (عويدات للنشر والتوزيع، ٢٠٠١).

٢٦٤- ميزان الأصول في نتائج العقول، أبو بكر علاء الدين، تحقيق: محمد زكي عبد البر، (مكتبة دار التراث، ط١: ١٤١٨هـ).

٢٦٥- نزهة الخاطر العاطر علىٰ شرح روضة الناظر، عبد القادر بدران، (دار الكتب العلمية، بيروت).

٢٦٦- نشأة الفقه الاجتهادي وأطواره، محمد علي السايس، (المكتبة الأزهرية للتراث).

٢٦٧- النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، الطيب تيزيني، (دار الينابيع، ١٩٩٧).

٢٦٨- النص بنياته ووظائفه، فان ديك، ترجمة: محمد العمري، (إفريقيا الشرق الأوسط، الدار البيضاء، ط[من دون]: ١٩٩٧م).

٢٦٩- النص والتأويل؛ دراسة دلالية في الفكر المعرفي التراثي، منقور عبد الجليل، (ديوان المطبوعات الجامعية، ٢٠١٠).

٢٧٠- النص والجسد والتأويل، فريد الزاهي، (إفريقيا الشرق، الدار البيضاء / المغرب، ط١: ٢٠٠٣م).

٢٧١- النص والمعرفة النقدية، سعيد بنكراد، (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء).

٢٧٢- النص، السلطة، الحقيقة، نصر حامد أبو زيد، (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء / بيروت، ط٢: ١٩٩٧م).

٢٧٣- نظرية أفعال الكلام؛ جون أوستين، كيف ننجز الأشياء بالكلمات، ترجمة: عبد القادر قنيني، (الدار البيضاء).

٢٧٤- النظرية الأدبية الحديثة، آن جفرسون وديفيد روبي،، ترجمة: سمير مسعود، (دمشق، منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٢م).

٢٧٥- نظرية تأويل الخطاب وفائض المعنىٰ، بول ريكور، ترجمة: سعيد الغانمي، (المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٣م).

٢٧٦- نظرية التأويل، مصطفىٰ ناصف، (النادي الأدبي الثقافي، جدة / المملكة العربية السعودية، ط١: ٢٠٠٠).

٢٧٨- نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، حسين حامد حسان، (مكتبة المتنبي، القاهرة، ١٩٨١م).

٢٧٩- نظرية المقاصد عند الإمام ابن عاشور، إسماعيل الحسني، (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١: ١٤١٦هـ).

٢٨٠- نظرية النص من بنية المعنىٰ إلىٰ سيميائية الدال، حسين خمري، (منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١: ٢٠٠٧م).

٢٨١- نفائس الأصول في شرح المحصول، القرافي، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد عوض، (مكتبة مصطفىٰ الباز، ١٤١٦ / ١٩٩٥).

٢٨٢- نقد الحقيقة، علي حرب، (المركز الثقافي العربي، بيروت/ المغرب، ط٢: ١٩٩٥م).

٢٨٣- نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، (المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط٣: ٢٠٠٧م).

٢٨٤- نهاية السول في شرح منهاج الأصول، جمال الدين الإسنوي، (عالم الكتب، بيروت).

٢٨٥- الهداية شرح بداية المبتدي، المرغيناني، (الحلبي، مصر).

٢٨٦- الهرمينوطيقا والنص القرآني، حميد سمير، (دار البيارق، عمان / الأردن، ط: من دون).

٢٨٧- الهرمينوطيقا والفلسفة: نحو مشروع عقل تأويلي، عبد الغني بارة، (منشورات دار الاختلاف، الجزائر، ط١: ٢٠٠٨).

المقالات والدوريات

١- استعمال النصوص وحدود التأويل، عبد الغني بارة، مجلة قراءات، جامعة بسكرة، ع١، ٢٠٠٩م.

٢- الاجتهاد بالرأي في عصر الخلافة الراشدة؛ دراسة تحليلية في أصول سياسة التشريع ومقاصده وتاريخه، عبد الرحمن بن معمر السنوسي، (مجلة الوعي الإسلامي، الكويت، الإصدار الحادي والعشرون، ط١: ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م).

٣- الاجتهاد بتحقيق المناط؛ فقه الواقع والتوقع، عبد الله بن بيه، من أعمال الملتقىٰ الدولي «الاجتهاد بتحقيق المناط، ٠٨ / ٠١ ربيع الأول، الموافق ١٨ / ٢٠ فيفري ٢٠١٣، الكويت.

٤- الاستدلال اللغوي عند الأصوليين، مقاربة تداولية، يحيىٰ رمضان، مجلة إسلامية المعرفة، ع٧٣، ٢٠١٤م.

٥- الاعتماد علىٰ القرائن في الشريعة الإسلامية، عبد الله المودن، رسالة ماجستير، جامعة محمد الخامس/ المغرب.

٦- التأويل عند جورج غادمير، بن حديد عارف، رسالة ماجستير.

٧- التأويلية (الهرمينوطيقا)، موقع الضياء للدراسات المعاصرة،
WWW.ALDHIAA.COM

٨- التأويلية بين المقدس والمدنس، عبد المالك مرتاض، (مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب/ الكويت، م٢٩، ع١ سبتمبر ٢٠٠٠).

١٠- التلقي والتأويل: مدخل نظري، محمد بن عياد، (مجلة علامات، مكناس/ المغرب، ع١٠، ١٩٩٨م).

١١- حجاجية التأويل الفلسفي، عمارة الناصر، (مجلة الكلمة، بيروت / لبنان، العدد٤٤، ٢٠٠٤).

١٢- **خصائص التأويل المعاصر**، ميشيل فوكو، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، (مجلة فكر ونقد، ع١٦، ١٩٩٩).

١٣- **دلالة السياق وأثرها في فهم الحديث النبوي**، عبد المحسن التخيفي، من أعمال الندوة الدولية الرابعة حول السنة النبوية، في دبي، الإمارات العربية المتحدة، يوم الاثنين ٢٠/٠٤/٢٠٠٩م.

١٤- **رهان التأويل؛ ثقافات**، محمد بوعزة، مجلة فصلية، كلية الآداب، جامعة البحرين، ٢٠٠٤م.

١٥- **سياق إشكالية قديمة في أضواء جديدة**، محمد الولي، مجلة الإحياء، العدد٢٥، الرابطة المحمدية للعلماء.

١٦- **سياق بين علماء الشريعة والمدارس اللغوية الحديثة**، إبراهيم أصبان، مجلة الإحياء، المغرب،ع٢٥، ٢٠٠٧.

١٧- **فلسفة اللغة**، بول ريكور، ترجمة: علي مقلد، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد الثامن، خريف ١٩٨٩م.

١٨- **القرائن الصارفة للأمر عن حقيقته**، محمد الحفيان، رسالة ماجستير في جامعة أم القرىٰ، رقم (٢٢٦٧).

٢٠- **اللغة ونظرية السياق**، علي عزت، مجلة الفكر العربي المعاصر، القاهرة، العدد ٤٦، ١٩٧١م.

٢١- **مدخل إلىٰ نظرية القراءة**، حافظ علوي إسماعيل، مجلة علامات في النقد، ج٣٤، ١٩٩٩.

٢٢- **المعنىٰ بين الموضوعية والذاتية**، فرانسو راستيي، ترجمة: محمد الرضواني، مجلة علامات، العدد١٣ / ٢٠٠٠م.

٢٣- **المقاربة الهرمسية للوحي؛ قراءة في الخطاب اللاديني لحامد أبو زيد**، يحيىٰ رمضان، إسلامية المعرفة، ع٦٣، ١٤٣٢هـ.

٢٤- **ندوة البحث اللساني**، طه عبد الرحمن، ندوة البحث اللساني، (منشورات كلية الآداب بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات).

٢٦- النص القرآني ومشكل التأويل، مصطفىٰ تاج الدين، (مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي / ماليزيا، السنة الرابعة، ع١٤، ١٤١٩/ ١٩٩٨).

٢٧- النص من القراءة البلاغية إلىٰ القراءة اللسانية، دهيلي نسرين، مجلة قراءات، العدد٠٢، سنة ٢٠١٠ م.

٢٨- النص والتأويل وآفاق حركة الاجتهاد، محمد حسين فضل الله، مجلة المنطلق، ع١١٧، ١٩٩٧م / ١٤١٧ه.

٢٩- نهج التقارب الفقهي، محمد الدسوقي، مجلة رسالة التقريب، ع٤، ١٤١٤هـ، المغرب، جويلية ٢٠٠٧م.

٣٠- الهرمينوطيقا: مقاربات المفهوم، عمارة الناصر، (مجلة الكلمة، بيروت/ لبنان، العدد٤١، ٢٠٠٤).

المراجع الأجنبية

- Dictionnaire De critique littéraire, Paris,Edition Gallimard, 1988.
- Semiotiké, Julia Kristeva, Recherghe Pour une Sémanalyse, paris, Editions du Seuil, 1996.
- De l'interprétation, Ricoeur Paul, (Paris, Editions du Seuil, 1965) - L'universalité de l'herméneutique, Jean Grondin, Paris, P. U. F 1993.
- Du texte à l'action, Paul Ricur, Paris, Éditions du Seuil, 1986.
- Papers in Linguistics, Firth: Cerf, 1987.
- Herméneutique, Friedrich Schleiermacher, Traduit de l'allemand par Christian Berner, Paris,éditions Cerf, 1987.
- Interprétation et histoire , Umberto Eco, Paris, Presses Universitaires de France, 3éme Edition, 1965.
- l'aventure Sémiologique, Roland Barthes, paris, Editions du Seuil.
- L'herméneutique ancienne, Jean Pépi, University Press, 1967

Cerf, 198.

- L'universalité de l'herméneutique, Jean Grondin.
- La philosophie herméneutique, Hans-Georg Gadamer, Traduction et notes par Jean Grondin, Paris, P.U.F,2éme edition, 2001.
- La Sémiologie de Leibniz, Marcelo Dascal, op. cit.
- Le Bruissemsnt De La Langue. R. Bartes.Ed Seuil.
- Le conflit des interpretations, Paul Ricur, Paris, Éditions du Seuil, 1969.
- Le monde de l'esprit (Tome I). M.Dilthey, Paris, Aubier, 1947.
- le signe, E, Labor, Bruxelles, 1988.

- Les limites de l'interprétation, Umberto Eco.
- Of Grammatology, Jacque Derrida, tr Gayatri chakravorty spivak, University press, 1976.
- pour une herméneutique littéraire, Hans Robert Jauss, Traduit de l'allemand par Maurice Jacob, Paris, Editions Gallimard,1988.
- Validity of Interpretation, Hirsch.University Press, 1967.
- Intentionality,John R.Searl: (an essay in the philosiphy of mind), cambridge, 1983.
- Question and politeness Esther N Goody:, Cambridge University press,1978.

مركز نماء للبحوث والدراسات

مركز بحثي، يُعنى بتنمية العقل الشرعي والفكري، وتطوير خطابه وأدواته المعرفية بما يُمكّنه من حُسن التعامل مع تراثه الإسلامي، والانفتاح الواعي على المعارف والتجارب العالمية المعاصرة.

ويسعى إلى بناء خطاب إسلامي معتدل، متصل بحركة التنمية، حسن الفهم لمحكمات الشريعة، قوي الانتماء لها، قادر على الإقناع بها، ويمتلك في المساحات الاجتهادية: المرونة والمهارة والآداب الكافية، خطاب حسن الفهم للأطروحات الفكرية المعاصرة، قادر على فهمها وفحصها ونقدها.

ويُشارك المركز في صناعة القيادات الشرعية والفكرية التي تمتلك إلى جانب رصيدها الشرعي؛ أدوات المعرفة المعاصرة، ومهارات التواصل التي تُمكنها من القدرة على إيصال رسالتها على أكمل وجه ممكن.

يستهدف الباحثين وطلبة الدراسات العليا، والنخب والشباب المثقف وصناع القرار في المجال الشرعي والفكري.

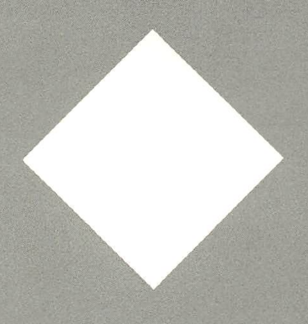
يشتغل لتوصيل رسالته عبر إصدار البحوث والدراسات، والنشر الإلكتروني، وإقامة الندوات وحلقات النقاش، والتدريب، والاستشارات، والبرامج الإعلامية والإعلام الجديد.

سلسلة دراسات شرعية:

يهدف هذا المشروع إلى أن يقدم المركز مساهمة مؤثرة في حقل الدراسات الشرعية والتراثية، بفروعها المختلفة، بالشكل الذي يمثل تصورات المركز لما ينبغي أن يكون عليه الاشتغال العلمي بالدراسات الشرعية، سواء من حيث منهج البحث والنظر، أو من حيث الاهتمامات والمشاغل والتساؤلات.

ولأجل هذا الغرض يستكتب المركزُ باحثيه، والباحثين المتعاونين معه، ويستقبل الكتابات الجادة الثرية التي تقدم إضافة مؤثرة وحقيقية لفرع الدراسات الشرعية على تنوع فروعها المعرفية.

نوعية الهم والتساؤل، وجودة منهج البحث والتحليل والنظر هما إذن محور اهتمامات المركز فيما يقدمه من دراسات شرعية في فروع التفسير والحديث والفقه وأصوله وما يتصل بذلك من علوم و معارف، لا غنى عن تحقيق القول فيها دائمًا وأبدًا.



مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies